Nietzsche

[illegible]

[illegible]




SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS



Nietzsche

Zweiter Band

Nietzsche

von

Heinrich Römer

Zweiter Band



Leipzig 1921
Verlag von Klinkhardt & Biermann

Das Werk erscheint in 2 Bänden; jeder Band enthält eine Übersicht über den Gesamtinhalt und ist einzeln käuflich.

Buchdruckerei Julius Klinkhardt in Leipzig

Damit ein Heiligtum aufgerichtet werden kann, muß ein Heiligtum zerbrochen werden.

„Genealogie der Moral" II, 24.

Inhaltsübersicht.

Erster Band: Der Mensch und der Schriftsteller.

Erster Teil: Der Mensch.

Zweiter Teil: Der Schriftsteller.

Zweiter Band: Der Denker.

Zweiter Band:

Der Denker

Erstes Kapitel:

Der Jünger.

Erster Abschnitt: Verwandte Geister.

Indem wir uns anschicken, das Heiligtum zu betreten, wo das Bild des Denkers Nietzsche zur Betrachtung einlädt — es ist ein Heiligtum, wie unheilig es auch manchem erscheinen mag — durchschreiten wir zunächst zwei Vorhallen, an deren Seiten ebenfalls Bildwerke uns grüßen, Gestalten, deren flüchtige Betrachtung uns stimmt und vorbereitet auf das Denkerbild im Inneren. Im ersten dieser Vorsäle erblicken wir eine Anzahl von Figuren, die, untereinander recht verschieden, doch eine Reihe von Einzelzügen an sich tragen, die wir im Bilde unseres Denkers in lebendiger Harmonie vereinigt wiederfinden. Im zweiten Vorsaal stehen nur drei Gestalten: auf der einen Seite zwei Zwillingsmeister unserer Tage, auf der anderen die neuentdeckte Statue eines alten Gottes. Diese drei Bilder gilt es besonders genau ins Auge zu fassen, denn ohne eine weitgehende Vertrautheit mit ihnen würden uns die Züge des Bildes im Heiligtum immer unverstanden und stumm bleiben. Nietzsche selber redet von ihnen im „Ecce homo“ als von den drei Glücksfällen seines Lebens, die zur rechten Zeit noch ausgeglichen hätten, worin er durch eine ungesättigte, sehnsüchtige und vereinsamte Jugend zu Schaden gekommen sei: Das erste war, sagt er, daß ich in jungen Jahren eine achtbare und gelehrte Beschäftigung fand, welche mir erlaubte, mich in der Nähe der Griechen heimisch zu machen, wenn man mir diesen unbescheidenen, aber verständlichen Ausdruck nachsehen will. Dazu kam, daß ich einem Philosophen ergeben war, der auf eine tapfere Art allem Gegenwärtigen und den „modernen Ideen“ zu widersprechen wußte, ohne doch durch ein Übermaß von Verneinung die Ehrfurcht selbst

bei seinen Schülern zu entwurzeln. Endlich bin ich von Kindesbeinen an ein Liebhaber der Musik und auch jederzeit guten Musikern selbst Freund gewesen. Dies alles zusammen ergab, daß ich wenig Grund hatte, mich um die heutigen Menschen zu bekümmern... Wir erkennen hiernach die Bilder dieses zweiten Vorsaales: es sind die Meister Schopenhauer und Wagner und ihnen gegenüber Dionysos, Nietzsches neuentdeckter Griechengott.

Was nun zunächst die Gestalten des ersten Saales betrifft, so handelt es sich um Männer, die Einzelzüge des Nietzeschen Denkerbildes gleichsam vorweggenommen und ausgeprägt haben, ähnlich gestimmte Geister, denen gegenüber in Hinsicht auf Nietzsche, alles in allem, mehr von Verwandtschaft als von Abhängigkeit die Rede sein mag. Ihre Namen verdeutlichen uns mehr den gewordenen als den werdenden Nietzsche; ihre Verwandtschaft mit ihm ist vor allem eine Verwandtschaft mit dem späteren, durch die Schopenhauerisch-Wagnerisch-Griechische Romantik hindurch zu sich selbst gekommenen Philosophen.

Für den ersten Namen allerdings, den ich hier nennen möchte, für Hölderlin, gilt weder das eine noch das andere; er gehört im Grunde weder zur ersten noch zur zweiten Gruppe. Er ist von Bedeutung vor allem für den heranwachsenden Nietzsche. Er ist der Lieblingsdichter seiner Jugend. Der Hang zur Einsamkeit und das seherische Naturgefühl; die tiefe, tragische Empfindung des Lebens; das Heimweh nach Hellas; dazu der bewundernswerte Formenreichtum des Dichters, an dem als dem ersten Nietzsche jenes „in Ketten Tanzen" beobachten konnte, das er später vor allem an Horaz bewundert: all das kam den tiefsten Instinkten des Jünglings belebend entgegen. So schreibt der 17jährige Pförtner einen Schulaufsatz: Brief an einen Freund, in dem ich ihm meinen Lieblingsdichter zu lesen empfehle. Eine Stelle dieses Aufsatzes sei hier wörtlich angeführt: Endlich ist noch eine ganze Reihe von Gedichten bemerkenswert, sagt der Briefschreiber, in denen er (Hölderlin) den Deutschen bittere Wahrheiten sagt, die leider nur oft (sic!) allzu begründet sind. Auch im „Hyperion" schleudert er scharfe und schneidende Worte gegen das deutsche „Barbarentum". Dennoch ist dieser Abscheu vor der Wirklichkeit mit der größten Vaterlandsliebe vereinbar, die Hölderlin auch wirklich in

hohem Grade besaß. Aber er haßte in den Deutschen den bloßen Fachmenschen, den Philister usw. In diesen Sätzen spricht sich schon vollkommen die spätere Stellung Nietzsches den Deutschen gegenüber aus.

Diesem späteren Nietzsche hat „den höchsten Begriff vom Lyriker" Heinrich Heine gegeben. Auch er ist ein Verwandter unseres Philosophen. Hier ist eine ähnliche Stellung zu den Deutschen, eine ähnliche Meisterschaft der Sprache wie bei Hölderlin. Hier fand Nietzsche das Große als Spiel, was ihm das Kriterium der Größe überhaupt ist; hier fand er jene göttliche Bosheit, ohne die er sich das Vollkommene nicht denken kann. Um einzelnes zu nennen: in Jesus sieht auch Heine den ersten Prediger der Freiheit und Gleichheit; er schätzt das menschlich Große der Bibel ähnlich wie Nietzsche, allerdings auch das Neue Testament, in dem Nietzsche nur den Kleine-Leute-Geruch wittert; er ist ein Bewunderer des Kriegshelden Napoleon. Und steckt nicht Zarathustras: Was ist gut? so fragt ihr: Tapfer sein ist gut! — in Jenem:

Schlage die Trommel und fürchte dich nicht!
— — — — — — — — — — — — — — — —
Das ist der Bücher tiefster Sinn;
Das ist die Hegelsche Philosophie!
Schlage die Trommel und fürchte dich nicht!

Auch gegen die ausgelassene — in doppeltem Sinne „ausgelassene" — zweite Zeile: Und küsse die Marketenderin — würde Nietzsche nichts einzuwenden haben; fordert doch auch er wenigstens für seinen Übermenschen die schönsten Frauen — ohne daß er selber allerdings bekanntlich je das Weib gefunden hätte, von dem er Kinder haben mochte.

An Heine reihen wir als einen weiteren Verwandten und Vorläufer Nietzsches Stirner, dessen Philosophie des Ich „Der Einzige und sein Eigentum" — man könnte ein Omen darin erblicken — im Jahre 1844, dem Geburtsjahr Nietzsches, erschien, dann aber allerdings dem Bewußtsein der Zeitgenossen für Jahrzehnte wieder entschwand.

Merkwürdig und rätselhaft ist das Verhältnis Nietzsches zu Stirner deshalb, weil eine Übereinstimmung in Grundanschauungen und

Grundstimmungen vorliegt, ohne daß doch Nietzsche Stirners irgendwie Erwähnung tut. Tatsache aber ist jedenfalls, daß wir alle Augenblicke „Nietzsche!“ rufen möchten, wenn wir den „Einzigen“ lesen. Da ist zunächst die Erkenntnisfrage, in der Stirner schon Nietzsches Entdeckung vorwegnimmt, daß auch aller Erkenntnis- und Wahrheitsdrang nichts anderes ist als eine Form des Willens zur Macht. Du machtest dich an die Dinge und Vorstellungen wie an die Erscheinungen der Dinge, so lautet ein Satz Stirners, nur zu dem Zwecke, um sie dir mundgerecht, genießbar und zu eigen zu machen: du willst sie nur bewältigen! Vernünftig sein heißt für Stirner sich selbst vernehmen. Über der Pforte unserer Zeit steht nach ihm nicht jenes Apollinische: Erkenne dich selbst! sondern ein: Verwerte dich selbst! Den subjektiven, persönlichen Charakter aller Wahrheit drückt er aus in dem Satz: Man muß selber wahr sein, um die Wahrheit zu besitzen. Und in dem anderen: Jede Wahrheit einer Zeit ist die fixe Idee derselben; die Wahrheit ist eine Kreatur.

Und wie „die Wahrheit“, so ist auch „das Gute“ für Stirner nichts anderes als eine fixe Idee. Schon er schreibt gut und böse in Anführungsstrichen. Ich bin weder gut noch böse, sagt er. Laster und Tugend unterscheiden sich nur, wie ein wilder Bursch von einem Philister. Sittlichkeit ist zunächst nichts als Sitte, als Gewohnheit. Auch er nennt die Uneigennützigen die Schwachen.

Daß Recht letztlich nichts anderes ist als Macht, diese Erkenntnis variiert schon Stirner immer aufs Neue. Wenn es bei Nietzsche heißt: Mein Recht, das ist der Grad von Macht, den die andern mir einräumen — so lesen wir bei Stirner: Alles bestehende Recht ist fremdes Recht, ist Recht, welches man mir gibt, mir widerfahren läßt. Was du zu sein die Macht hast, dazu hast du das Recht. Dein Recht gibt dir nur deine Gewalt, deine Macht. Wer die Gewalt hat, der hat das Recht. Der Staat nennt seine Gewalt Recht, die des Einzelnen Verbrechen.

Der Staat, den Nietzsche als den „neuen Götzen“ bekämpft, heißt bei Stirner der „weltliche Gott“. Vor diesem Gott sind alle gleich. Der Staat erzieht nur Werkzeuge und Diener. Er beruht auf der Sklaverei der Arbeit. Der Staat ist ein notwendiges Mittel nur so lange, als wir die Menschheit, das heißt das Menschentum im

Allgemeinen entwickeln wollen. Wenn wir uns selber entwickeln wollen, kann er nur ein Mittel der Hemmung sein. Das ist Zarathustras: Dort, wo der Staat aufhört, da beginnt erst der Mensch, der nicht überflüssig ist. Nietzsche nennt die Kirche eine Art Staat. Stirner hat den Vergleich ausgeführt. Wie die Kirche Todsünden hat, sagt er, so der Staat todeswürdige Verbrechen; hat die Kirche Ketzer, so der Staat Hochverräter; hat jene Kirchenstrafen, so dieser Kriminalstrafen usw. Revolutionen, sagt Stirner, führen keine gründliche Besserung herbei. Er verweist auf Jesus, der nicht von einer Änderung der Zustände das Heil erwartet habe, der kein Staatsumwälzer gewesen sei, sondern ein „Empörer", einer der sich selbst emporrichtet. Solche Persönlichkeits-Emporrichtung ist das, was not tut. Genialität, sagt er, ist die Schöpferin neuer weltgeschichtlicher Produktionen.

Religion im christlichen Sinne bezeichnet auch Stirner als „Entnatürlichung". Die Ehe z. B. ist durch das Christentum um ihre Natürlichkeit gebracht. Nietzsche weist diese Entnatürlichung als das eigentliche Werk der jüdischen Religion nach und des Christentums als des potenzierten Judentums. Stirner nennt den Christen den Erzjuden, der sich in den Himmel hineinschachert. Religion im eigentlichen, berechtigten Sinne will Stirner Geistesfreiheit nennen, das heißt ihm aber Freiheit auch vom Geiste. Denn der Geist, den der Christ über alles zu lieben vorgibt, ist — eine Lüge. Die Spannung zwischen Existenz und Beruf, zwischen mir, wie ich bin und mir, wie ich sein soll, gilt es zu überwinden — damit wäre der Zauber der Christlichkeit gebrochen. Wenn man von Gott sagt, daß er vollkommen sei und nicht mehr nach Vollkommenheit zu streben brauche, so gilt das auch von mir. Es gilt darum, nicht nur mit der Welt, sondern mit dem Geiste fertig zu werden, das heißt geist-los oder gott-los zu werden. Wir müssen gottlos werden, denn seine väterliche Fürsorge bringt uns um alle Selbständigkeit. Wahre Religion besteht nach Stirner in der Unzufriedenheit mit dem gegenwärtigen Menschen. Dessen Ideal, das Ideal des Bürgers, ist nach ihm die Mittelmäßigkeit: ein bißchen Geburt; ein bißchen Arbeit... aber nur kein Übermaß. Wem fiele da nicht Zarathustras Predigt von den „Gegenwärtigen" und vom „letzten Menschen" ein!

Der Christenmensch will ein „Gesetz für alle“, sagt Stirner; Zarathustra sagt: Ich bin kein Gesetz für alle. Kommunisten und Sozialisten sind auch für Stirner nichts anderes als Fortsetzer des christlichen Prinzips. Im übrigen aber hat der Mensch der neuen Zeit nach Stirner „den Gott getötet“, um selber nun „alleiniger Gott in der Höhe“ zu werden. Nietzsche sagt: Tot sind alle Götter! Nun wollen wir, daß der Übermensch lebe. Der Übermensch — Stirner nennt ihn den Unmenschen, den Egoisten, den Einzelnen, den Eigenen oder Eigner —, das ist dieser neue Mensch-Gott. Werde der du bist! predigt Nietzsche. Und Stirner ruft: Suchet euch selbst; werdet Egoisten; werde jeder von euch ein allmächtiges Ich! Bringt aus euch, was in euch steckt; bringt's zutage; bringt's zur Offenbarung! Der Beruf des Menschen ist kein anderer als der, seine Kraft zu gebrauchen, und es gebraucht in der Tat jeder in jedem Augenblick soviel Kraft, als er besitzt. Und die Mittel, mit denen ich meine Freiheit gegen die Welt verteidige, richten sich nach dem, was ich bin. Gewalt, Betrug, Heuchelei usw. gehören mit zu diesen Mitteln. Der Mensch, der sich selbst bejaht, ist kein „Idealist“, kein „guter Mensch“. Er *spielt* vielmehr mit großen Gedanken, erhabenen Gefühlen, edler Begeisterung, heiligem Glauben.

Es ist nicht meine Aufgabe, führt Stirner weiter aus, das Allgemeinmenschliche zu realisieren, sondern mir selbst zu genügen. Das Menschliche, die Menschheit, ist ein Abstraktum, ist nur ein Gedanke, ein Spuk. Man redet vom Wohl aller als dem letzten Ziele. Welches wird denn aber dieses Wohl sein? fragt Stirner. Werden alle ein und dasselbe Wohl haben? Ist allen bei ein und demselben wohl? Nein, denn wir sind nicht gleich; höchstens in Gedanken, wenn „wir“ gedacht werden. Das Ziel des Lebens ist nicht das Wohl aller, sondern der Selbstgenuß. Ich liebe die Menschen mit dem Bewußtsein des Egoismus. Ich liebe sie, weil diese Liebe mich glücklich macht. Aber schreibe ich aus Liebe zu den Menschen? Nein, ich schreibe, weil ich meinen Gedanken ein Dasein in der Welt verschaffen will, und sähe ich auch voraus, daß diese Gedanken euch um euere Ruhe und euern Frieden brächten; sähe ich auch die blutigsten Kriege und den Untergang vieler Generationen aus dieser

Gedankensaat aufkeimen: ich streute sie dennoch aus! Wie denn Nietzsche tatsächlich künftige ungeheuere Kriege weissagt, die aus seiner Lehre hervorgehen würden.

So etwa die Hauptgedanken aus Stirners Buch, das noch Albert Lange, der Geschichtschreiber des Materialismus, ein „berüchtigtes" nennt. Uns sind seine Gedanken nur die Gedanken eines Aufrichtigen, eines Zu-Ende-Denkers. Und nicht zuletzt durch Nietzsche sind wir zu dieser Einsicht erzogen worden. Denn was ich hier zusammengestellt habe, ist nichts anderes als ein Kompendium auch der Philosophie Nietzsches — wie das ja längst erkannt worden ist. Hinzufügen möchte ich nur noch, daß neben diesen verblüffenden gedanklichen Übereinstimmungen Nietzsches und Stirners auch einige charakteristische Anklänge im Ausdruck sich finden. So neben dem schon erwähnten „Gesetz für alle" die andere Stirnersche Prägung: der herrschende Gedanke — bei Nietzsche z. B. sich findend in jenem: Deinen herrschenden Gedanken will ich wissen. Und noch ein Drittes möchte ich anführen. Jedermann kennt Zarathustras schönes Wort: Frei wovon? Was schiert das Zarathustra; hell aber soll mir dein Auge künden: Frei wozu? Nun, den ersten Teil dieses Ausrufs, das emphatische: Frei wovon? hat schon Stirner und er führt es ein durch Sätze, die gedanklich dem angeführten Nietzschewort vollkommen entsprechen: ... Ich wünsche dir mehr als Freiheit; du müßtest nicht bloß los sein, was du nicht willst, du müßtest auch haben, was du willst; du müßtest nicht nur ein Freier, sondern auch ein Eigener sein.

Zugegeben, daß alles dies nicht unbedingt zwingend ist für die Annahme, daß Nietzsche Stirnern gelesen hat: es legt doch diese Annahme sehr nahe. Und dürfte nicht folgende Erwägung noch hinzugefügt werden: daß unter den gelehrten Freunden und Lesern Nietzsches doch vielleicht einer gewesen sein könnte, der Stirnern trotz seiner Verschollenheit gekannt und Nietzschen auf diesen Vorläufer aufmerksam gemacht hätte? Und Nietzsche selber, der wohl darüber klagt, wie er unter Toten und Lebenden keine gleichgesinnte Seele hätte: müßte er nicht auf der Suche nach solchen Geistesverwandten schließlich doch auch auf Stirner gestoßen sein? Anderseits aber: wenn er ihn kannte, warum erwähnt er ihn nicht? Schämte er sich

etwa der burschikosen und wenig vornehmen Art dieses seines Vorgängers Kaspar Schmidt? —

Es ist bezeichnend für die Weite und Fülle des Nietzeschen Geistes, daß er noch mit einem anderen Deutschen eine ganze Reihe weitestgehender Übereinstimmungen zeigt, den man in gewisser Beziehung einen Antipoden Stirners nennen könnte, mit Lagarde. Ist es in Stirner der Individualist und „Egoist“, mit dem Nietzsche verwandt ist, so in Lagarde vor allem der Kulturpolitiker.

Im Jahre 1873 meldet Nietzsche Wagnern, er werde ihm die versprochene Schrift von Lagarde demnächst zukommen lassen. Diese Schrift ist höchstwahrscheinlich der in diesem Jahr erschienene Aufsatz Lagardes „Über das Verhältnis des deutschen Staates zu Theologie, Kirche und Religion“, von dem Nietzsche sehr erbaut war — woraus mit einiger Wahrscheinlichkeit geschlossen werden darf, daß er nicht versäumt haben wird, weiteres von demselben Autor zu lesen. In wieweit von einer Abhängigkeit Nietzsches von Lagarde geredet werden darf, ist allerdings schwer zu sagen: jedenfalls mußte der junge Kulturkämpfer von einer ganzen Reihe der Anschauungen und Forderungen Lagardes sich verwandt berührt fühlen. Es verlohnt sich, die Hauptpunkte hier namhaft zu machen.

Lagarde redet von dem Phantom der „allgemeinen Bildung“ und von der Bildungsbarbarei, die durch endloses Verschlingen von Bildungsstoff hervorgerufen wird. Er kann in unsern Schulen, wie sie sind, weder Bildungs- noch Erziehungsanstalten erblicken; er eifert gegen den herkömmlichen Betrieb des Deutschen an den Gymnasien; er verlangt eine völlige Reformierung der Universitäten; das Doktor- und Dissertationsunwesen nennt er „sehr zeitgemäß“. In drei Dingen erblickt er den Ertrag unserer Bildung: schlechten Augen, gähnendem Ekel vor allem, was war, und in der Unfähigkeit zur Zukunft. Die gelehrt-gebildeten Stände nennt er die „alexandrinisch“ veranlagten Epigonen der klassischen Periode des vorigen Jahrhunderts. Er verdammt das Berechtigungswesen, durch das Preußen alles wettgemacht habe, was es sonst Gutes für Deutschland getan. Den objektiven Wert der Lehrer und des Lehrerstandes findet er durch die Unmenge der Schulen sehr heruntergedrückt. Erziehen heißt ihm den Willen bestimmen; denn der Kern des Menschen ist

nicht der Verstand, sondern der Wille. Er verlangt neue Staatsschulen, die auf dem Lande und möglichst klösterlich eingerichtet werden sollen. Auch ihm ist in der Wissenschaft vor allem die Methode bewunderungswert.

Was uns fehlt, sagt Lagarde weiter, sind innerlich mächtige Menschen. Jeder Mensch ist einzig in seiner Art. Die Hauptaufgabe ist, möglichst viele Menschen zu Personen, zu Charakteren zu erziehen — während gegenwärtig allenfalls der korrekte Beamte, der streng wissenschaftliche Gelehrte, der Volksvertreter wie er sein soll, gedeihe. Alle andern Leiden sind nach Lagarde verschwindend gering gegen den Schmerz, ein Helot zu sein und nie im Leben auch nur eine halbe Minute lang sich selbst gehören zu dürfen. Nur ganz individuelles, ganz persönliches Leben kann uns aus dem Schlamm erretten, in welchen wir durch die Überbürdung der Geschichte mit Kulturballast und Zivilisationsquark, durch die Schablonisierung der Empfindungen und Urteile von Tag zu Tag tiefer versinken. Nicht das allen Menschen Gemeinsame ist unsere oberste Pflicht, sondern das nur uns Eignende ist es. Frei ist nicht, wer tun kann, was er will, sondern wer werden kann, was er soll.

An der Oberfläche des deutschen Reiches schwimmt auch nach Lagarde der Literat, der immer von einem Parteihaupt geleitet wird. Lagarde ist ein Feind aller politischen Kannegießerei. Ein Volk ist ihm um so größer und glücklicher, je geringer die Zahl derer sein darf, denen es den Staat zu besorgen überträgt. Auch Lagarde ist keineswegs ein Bewunderer des „Reiches“: es habe vielmehr, meint er, nie eine Schöpfung gegeben, die innerlich so unfroh wäre wie diese. Der Staat ist ihm ein status quo, ein tatsächlich Bestehendes, weiter nichts. In der auf Hegel zurückgehenden Staatsvergötterung erblickt er eine sprudelnde Quelle vieler Übel. Das 1870 vorhandene Kapital unseres geistigen Lebens findet er durch die letzte Periode unserer Geschichte beinahe aufgebraucht und uns so vor dem Bankerott stehend. Ohne Hilfe des Staates zu leben, gilt ihm überall in den germanischen Ländern als das zu Wünschende. Staat und Mittelmäßigkeit sind ihm Wechselbegriffe. Er wünscht uns recht lange andauernde Ferien in der Politik, damit wir endlich einmal wir selbst werden können. Wir wollen mit

den Dingen der Zeit, welche unsere Beauftragten besorgen, nicht einmal durch eine Zeitung näher in Berührung kommen, als unumgänglich ist. Durch die Presse ist Deutschland zu einem großen Sumpf geworden. Die Tatsache, daß das gesamte politische Leben der Nation nur im Rahmen der Partei sich vollzieht, ist ihm der Beweis für eine tödliche Erkrankung unseres Volkes.

Große Städte sind ihm eine Folge der menschlichen Torheit. Er liebt die Industrie nicht. Er nennt sich „radikal-konservativ", wie Brandes von dem „aristokratischen Radikalismus" Nietzsches spricht. Der Liberalismus ist ihm die graue Internationale, die Weltanschauung derer, die überallher geistige Güter zusammenschleppen und dies in dem guten Glauben tun, diese seien darum ihr Eigentum, weil sie in ihren Truhen und Schreinen lägen. Surrogate sind ihm das Lieblingsauskunftsmittel des Liberalismus.

Er entwirft einen ausführlichen Plan zur Reorganisation des Adels. Das Deutschtum liegt ihm nicht im Geblüt, sondern im Gemüt — der Physiologe Nietzsche betont hier mehr das „Geblüt". Alle Germanen sind ihm, weil sie Freunde der Freiheit sind, Aristokraten im besten Sinne dieses Wortes. Freiheit dagegen und Demokratie oder Liberalismus passen ihm zueinander wie Feuer und Wasser. Unser Vaterland, jedes Vaterland — ist da, wo seine Zukunft ist.

Religion ist nach Lagarde nichts anderes als Sinn für Realität. Nur eine Form der Religion ist jetzt möglich: Gott im Menschen zu erkennen — allerdings nicht im „natürlichen", sondern im „wiedergeborenen" Menschen. Religion ist das Bewußtsein von der plan- und zielmäßigen Erziehung der einzelnen Menschen, der Völker und des menschlichen Geschlechts. Besser allerdings als diese Definition paßt zu Nietzsche die folgende: Religion ist das Bewußtsein, zu gedeihen, das zu werden, was man werden soll.

Zwischen christlich und evangelisch besteht auch für Lagarde ein großer Unterschied. Was Paulus lehrt, ist nicht das Evangelium, sondern der Reflex eines Reflexes des Evangeliums in einer energischen und edlen, aber zweifellos durch und durch jüdischen Seele. Der Katholizismus, wenn er auch ein Feind der Nationen, der Gewissen, der Vermehrung des geistigen Besitzes ist; wenn auch Deutschland im Papst nur einen Usurpator sehen kann — ist doch

wenigstens vornehm und eine Macht. Die protestantischen Kirchen dagegen sind unvornehm, ganz abgesehen von der inneren Unwahrhaftigkeit, an der sie kranken. Sie werden, wie alles, was nicht Form hat und nicht wächst, damit endigen, langweilig zu sein. Es ist unerträglich, einmalige historische Ereignisse in wesentliche Beziehung zur Frömmigkeit zu setzen. Die Reformation ist eine Schädigung des Evangeliums. Katholizismus, Protestantismus, Judentum rufen nicht eine verschiedene Gesittung der Menschen hervor; darum sind sie gleichwertig, das heißt gleich wertlos.

Und selbst Lagardes energische Betonung des „ewigen Lebens", der Unsterblichkeit — den eigentlichen Beweis für die Ewigkeit der Seele findet er in dem Plan, der im Leben jedes die Richtung auf das Gute einschlagendem Menschen sichtbar werde: diesen Plan erkennen, ihm nachsinnen und seiner Verwirklichung sich hingeben heißt ihm fromm sein — selbst hierfür kann man auf Nietzsches Lebensmotto: Werde der du bist! und seine Lehre von der Ewigen Wiederkunft verweisen, zumal bei Lagarde sich eine Begründung der Unsterblichkeit findet, die an Nietzsches Begründung seiner Wiederkunftslehre streift. Lagarde gebraucht einmal die Wendung: Wer zuversichtlich genug ist, ein ewiges Leben ertragen zu wollen ...: und auch nach Nietzsche ist ja der Gedanke der Ewigen Wiederkunft nur für die starken und selbstgewissen, sich selbst bejahenden Seelen erträglich. Sätze wie der: Für den Frommen liegt der Schwerpunkt seines Daseins im Leben nach dem Tode — sind allerdings keineswegs im Sinne Nietzsches. Auch der energisch betonte Gottesgedanke trennt Lagarde von Nietzsche: die Idee der menschlichen Persönlichkeit ist ihm eine Idee nur, sofern Gott sie gedacht hat. Und ohne Verantwortung vor dem letzten Richter kennt Lagarde keine Erziehung. Dagegen wiederum durchaus mit Nietzsche zusammenzubringen ist ein Satz wie der: Wir können nicht erziehen, weil alle Erziehung auf die Ewigkeit gehen muß und die Eltern der vor uns sitzenden Jugend nicht die Ewigkeit wollen, sondern ganz ausdrücklich das, was zeitgemäß ist.

Alles in allem: sehr weitgehende Übereinstimmungen in den Anschauungen der beiden Männer, die sicher nicht ohne Annahme einer Beeinflussung Nietzsches durch Lagarde zu erklären sind, wenn auch

anderseits daran erinnert werden darf, daß dieselben Tatsachen und Verhältnisse bei ähnlich gestimmten Seelen auch ähnliche Beurteilungen hervorrufen müssen. Lagarde seinerseits scheint auf Nietzsche, dessen Zusammenbruch er um zwei Jahre überlebt hat, nicht aufmerksam geworden zu sein. Im übrigen ist Lagarde Gelehrter und Politiker, zwar „ethischer" Politiker, der aber doch durch bis ins einzelne gehende Gesetzesvorschläge den Gang der Dinge unmittelbar zu bestimmen suchte. Nietzsche dagegen ist Philosoph, weit entfernt von aller unmittelbaren politischen Tätigkeit, Gesetzgeber zukünftiger Wertschätzungen, die allerdings dann auch die Politik bestimmen sollen. Um aber mit dem Gemeinsamen beider Männer zu schließen: beide sind deutsche Propheten, wenn anders es zum Wesen der Propheten gehört, daß sie vor allem ihrem Volke „die Wahrheit sagen". —

Ein weiterer verwandter Geist ist Emerson, den Nietzsche ebenfalls gekannt hat. Er führt in der Baseler Zeit Emersons Schriften wohl auf Reisen bei sich und berichtet einmal, in Bergun sei ihm „der treffliche Emerson" samt seiner ganzen vollen Reisetasche gestohlen worden. Der jüngere Emerson sagte ihm übrigens mehr zu als der spätere, von dem er wohl meint, er wiederhole sich. Und in demselben Brief aus dem Jahre 1876, in dem sich diese Kritik findet, steht die andere: Und schließlich ist er mir gar zu sehr ins Leben verliebt. Das wird dem späteren Nietzsche gerade gefallen haben! Er vergleicht ihn mit Carlyle, der zu seinen „Unmöglichen" gehört, und findet ihn viel aufgeklärter, schweifender, vielfacher, raffinierter, vor allem glücklicher als Carlyle. Er nähre sich instinktiv bloß von Ambrosia und lasse das Unverdauliche in den Dingen zurück. Gegen Carlyle gehalten, sei er ein Mann des Geschmacks. Sein Geist finde immer Gründe, zufrieden und selbst dankbar zu sein. Und bisweilen streife er die heitere Transzendenz jenes Biedermanns, der von einem verliebten Stelldichein „tamquam re bene gesta" zurückkomme: ut desint vires, tamen est laudanda, sprach er, voluptas.

Als für Nietzsche schmackhaft an Emerson kann man vor allem bezeichnen den kräftigen Individualismus der ersten Zeit des Amerikaners; weiter seinen Blick für die representative men; seine Ausführungen über den Wert der Geschichte; über Wahrheit und Ruhe;

gegen die Spezialisten; für den Skeptiker; über Erzieher und Befreier; nicht seßhaft sein. Der Aufsatz „Selbständigkeit" (Übersetzung von Karl Federn, Hendel) liest sich fast wie eine Zusammenstellung Nietzischer Gedanken. Nietzsche zitiert (siehe Seite 254) das schöne Wort Emersons über den Denker, und ganz Nietzisch klingt zum Beispiel der Satz Emersons: An der Unsterblichkeit hat eine gut gebaute Seele kein Interesse.

Noch mehr Verwandtschaft und noch weniger Abhängigkeit besteht zwischen Nietzsche und Dostojewski. In der großen geistigen Bewegung, die die zweite Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts durchzieht und die in Amerika etwa durch die Namen Emerson und Whitman, in Europa durch Zola, Multatuli, Ibsen, Strindberg, Tolstoi, Dostojewski und Nietzsche bezeichnet wird, sind die beiden Letztgenannten die genialsten und einander kongenialsten Erscheinungen. Dostojewski, der „Proletarierliterat", als den er sich selber wohl bezeichnet, rührt an all die Probleme, die den Aristokraten Nietzsche beschäftigen. Auch er fragt, ob die Schwachen etwas anderes sind, als das Material für die Starken, für die neuen Menschen, die Götter sein werden, auch physisch verwandelt. Auch er nennt die Menschen Sklaven mit Empörerinstinkten. Und nur wenige Starke heben sich aus ihnen heraus, die die „Freiheit" vertragen können; die übrigen sind nur zufrieden als Geführte, sie können nur im Irrtum leben. Auch für Dostojewski ist Denken Leidenschaft; im Denken erlebt er erst das Leben. Auch er nennt das Begreifen schon ein Entstellen des Tatsächlichen; das ganze Problem der „Wahrheit" steht auch vor ihm. Auch er sieht ferner das Moralproblem, und auch ihm ist es untrennbar vom Gottesproblem. Was bleibt von der Moral, wenn der Gottesgedanke fehlt? fragt auch er. Er teilt die Weltgeschichte in zwei Teile: vom Gorilla bis zur Vernichtung Gottes, und von der Vernichtung Gottes bis zur physischen Veränderung des Menschen und, wie er hinzufügt, auch der Erde. Und jener „tolle Mensch" Nietzsches, der sich den „Mörder Gottes" nennt — mutet er nicht fast wie eine Dostojewskische Romanfigur an? Den religiösen Herdentrieb, das Bedürfnis nach universaler Vereinigung und gemeinsamer Anbetung nennt Dostojewski die größte Qual der Menschheit — er,

der anderseits doch gläubiger Christ war. Und auch er fragt, ob Gott den Menschen oder der Mensch Gott geschaffen hat. Die Nächstenliebe ist ihm ein Problem: lieben, so sagt er, kann man höchstens die Fernen. Das Leid empfindet auch Dostojewski als rangabhebend. Und auch dieser Psychologe kennt die Verbindung zwischen Genie und Wahnsinn, zwischen Genie und Verbrechen, das Rätsel von gut und böse, Pflicht und Gewissen. Ja, er streift, wenn auch nur in den Fieberphantasien eines Wahnsinnigen, sogar jene entlegene Lehre von der ewigen Wiederkunft alles Gleichen. Und wenn Nietzsche sich als „Dynamit" empfindet, so sagt Dostojewski und meint es sicher nicht zuletzt auch im geistigen Sinne: Noch niemals war Europa mit solchen einander feindlichen Elementen durchsetzt wie heute. Es scheint ihm ganz unterminiert und mit Pulver geladen zu sein und nur auf den ersten Funken zu warten.

Dostojewski starb 1881, Nietzsches Geist erlosch 1889. Abhängigkeit des einen vom andern ist schwerlich anzunehmen. Dostojewski weiß, soviel mir bekannt ist, nichts von Nietzsche. Nietzsche hat zwar einiges von Dostojewski gelesen; aber seine Philosophie stammt von ihm selber. Und diese Philosophie ist letzten Endes geradezu der Gegenpol der Dostojewskischen. Bierbaum formuliert das einmal zutreffend folgendermaßen: Das Menschlichallzumenschliche, sagt er, kann nicht bloß auf die heroische Nietzsche-Art überwunden werden, sondern auch auf die für unsere Begriffe sklavische Art Dostojewskis. Das ist in der Tat der Gegensatz: Hier der Wille zur Macht, dort der Wille zur Demut. Nietzsche, der Empörer, zerbricht sie, die Tafeln der alten Religion; Dostojewski, der Gläubige, richtet aus seinem russischen Herzen den Urchristus wieder auf. Denn Dostojewski ist der Russe, der Nationalist; Nietzsche der gute Europäer, der Verkünder der Einheit Europas wie der Erdvölker überhaupt.

Der Moralist und Psychologe Nietzsche ist vor allem beeinflußt durch die älteren Franzosen: Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Fontenelle, Vauvenargues, Chamfort — die alle, abgesehen von dem ersten, durch Nietzsche für uns Deutsche gewissermaßen wiederentdeckt worden sind. Beim Lesen dieser Schriftsteller, meint er, in „Menschliches, Allzumenschliches", sei man dem Altertum näher, als bei irgendwelcher Gruppe von sechs Autoren

anderer Völker. Sie enthielten mehr wirkliche Gedanken als alle deutschen Philosophen zusammen genommen; Gedanken nämlich von der Art, welche Gedanken macht... Nietzsches Verhältnis zu ihnen verdiente vielleicht eine besondere Untersuchung. Auch Pascal wäre hier zu nennen, der „einzige logische Christ" nach Nietzsche und ihm unschätzbar für die Psychologie des Christentums: er, der an die Verderbnis seiner Vernunft durch die Erbsünde geglaubt habe, während sie doch nur durch sein Christentum verdorben gewesen sei. Von den neueren Franzosen lobt Nietzsche vor allem den nüchtern-genialen Stendhal, den Psychologen, Renaissancekenner und Bewunderer Napoleons. Was Nietzsches Schätzung der Renaissance betrifft (siehe Seite 178 ff.), so ist auch er natürlich zuerst durch Burckhardt zu ihr geführt worden und durch ihn auch wohl auf Stendhal aufmerksam geworden. Verwandt fühlte sich Nietzsche auch, um noch einen Franzosen zu nennen, mit Taine, der, wie er selber, halb Naturalist, halb Romantiker ist.

Über Nietzsche und die Romantik hat Karl Joel sein glänzendes Buch geschrieben, eins der aufklärendsten, das über ihn geschrieben worden ist. Festzuhalten ist im Verhältnis Nietzsches zur Romantik nur dies, daß gerade hier es sich weniger um unmittelbare Beeinflussung, als um natürliche innere Verwandtschaft handelt. Anders ausgedrückt: man darf bei Romantik hier weniger an die begrenzte historische Erscheinung denken, sondern muß sie weiter fassen, wie Joel dies auch tut, wenn er sie einmal definiert als den „Rausch der Jugend", „den wir alle durchleben müssen, um reif zu werden". Auch das scheint mir allerdings für Nietzsche noch nicht weit genug. Eher würde ich reden vom Rausch des inneren Erlebens und Schaffens, denn die „Jugendlichkeit" des letzten Nietzsche ist doch etwas sehr Männliches und Reifes. Nietzsche ist eben mehr als bloßer „Romantiker", es ist mehr Mittag in ihm als Mondschein, mehr Wirklichkeit als Traum. Der Wille zur Macht, wie er ihn versteht, ist keineswegs romantisch.

Nietzsche ist vom Materialismus wenigstens gestreift worden. Langes „Geschichte des Materialismus" ist eins seiner beststudierten Bücher gewesen. Feuerbachs berühmt-berüchtigten Satz, daß der Mensch ist, was er ißt — kann man auch bei ihm zwischen

den Zeilen lesen. Und sicher ist er, um einen anderen Punkt herauszugreifen, nicht unbeeinflußt geblieben von einer Bemerkung Czolbes, die er bei Lange fand (II 148) — einer Bemerkung zur Frage der Moral, die man unbedenklich dem späteren Nietzsche selber in den Mund legen könnte: Die aus der Unzufriedenheit mit dem irdischen Leben entspringenden sogenannten moralischen Bedürfnisse, sagt Czolbe, dürfte man ebenso richtig unmoralische nennen. Es ist eben kein Beweis von Demut, sondern von Anmaßung und Eitelkeit, die erkennbare Welt durch Erfindung einer übersinnlichen zu verbessern und den Menschen durch Beilegung eines übersinnlichen Teiles zu einem über die Natur erhabenen Wesen machen zu wollen. — Wer allerdings Nietzsche einen Materialisten nennen wollte, würde damit eine ganz falsche Vorstellung erwecken. Diesen Vielfältigen, Lebendigen, sich Wandelnden deckt überhaupt kein -ismus. Auch mit dem Ausdruck Naturalismus ist zunächst nichts gesagt. Er paßt auf Nietzsche nur insofern, als er ihm auf den Leib geschnitten, das heißt von ihm als dem Hauptbeispiel abstrahiert worden ist.

Dühring wäre in diesem Zusammenhang noch zu nennen, über den Nietzsche sich zwar hin und wieder lustig macht, den er aber nichtsdestotrotz gründlich studiert hat, wie er denn den „Wert des Lebens" zum Beispiel sich fleißig exzerpiert. An Gelehrsamkeit, zumal mathematisch-naturwissenschaftlicher, übertrifft Dühring Nietzschen um ein Beträchtliches. Aber als Persönlichkeit konnte er ihm nicht imponieren. Er ist mehr Gelehrter als Philosoph; es fehlt ihm der große Zug, und dazu ist er durch trübe Lebenserfahrungen etwas zum Nörgler geworden, wovon die Vornehmheit der Natur Nietzsches weit entfernt war. Auch fehlt es in den Anschauungen der beiden Denker nicht an klaffenden Unterschieden. Zum Beispiel war Dühring Begünstiger der Frauenemanzipation, verehrte „das Volk", war für politische Betätigung, aber gegen den Machiavellschen Machtkultus. In historischen Dingen ist er abhängig von Buckle, den Nietzsche nicht mag; in philosophischen nennt Nietzsche ihn, wie auch wohl Eduard von Hartmann, einen Amalgamisten und einen der unoriginalsten Köpfe, der aber durch seine agitatorische Dreistigkeit gerade über diesen Punkt hinwegzutäuschen verstehe. Anderseits aber, wie gesagt, fand Nietzsche

allerlei Verwandtes bei Dühring: auch Dühring faßt zum Beispiel das neunzehnte Jahrhundert als Reaktion gegen das achtzehnte; er nennt die Philosophie die Arrièregarde der Theologie; er redet vom „Gemüts-Theismus“, womit man Nietzsches „Schatten Gottes“ vergleichen kann, mit dem, wie er einmal meint, immer noch gekämpft werden müsse, auch nachdem man Gott selber längst überwunden habe. Dühring wendet sich gegen die „Plattheiten“ Straußens; er sagt von der Religion: sie suche eine künstlich aufgerissene Kluft ebenso künstlich wieder zu überbrücken u. a. m.

Wie der philosophische Materialismus, zu dem auch der Darwinismus zu rechnen wäre (vgl. über ihn und Nietzsche Seite 356 f.), so fällt in Nietzsches Jugend auch der künstlerische und politische Realismus, die alle natürlich nur verschiedener Ausdruck des einen, der Wirklichkeit zugekehrten Zeitgeistes sind. Auch Nietzsche steht, vor allem von seiner zweiten Periode an, unter dem Einfluß dieses Zeitgeistes. Darum ist er nicht bloß Romantiker, sondern auch Wirklichkeitsmensch; er ist „der Sohn der Wirklichkeit und des Ideals“; er ist der Erbe der deutschen Innerlichkeit, sagen wir Goethes und Schopenhauers, und zugleich der Zeitgenosse — Bismarcks. Daß der Gedanke des Willens zur Macht nicht zur Ausbildung hat kommen können ohne den Einfluß Bismarcks, dessen Person den Zeitgenossen als die Verkörperung des Machtwillens erscheinen mußte, liegt auf der Hand. Auch Nietzsche, obwohl allem bloß Politischen ein abgesagter Feind, hat nicht umhin gekonnt, sich mit Bismarck auseinanderzusetzen. Er tut es je länger desto mehr in positivem Sinne.

Die „Morgenröte“ freilich warnt, wie in Beziehung auf andere Große, so auch auf Bismarck vor „unbedingten Huldigungen“, die etwas Lächerliches seien. Die „Fröhliche Wissenschaft“ redet von „geschmackwidriger Anmaßung“ in den Reden des deutschen Kanzlers. Das „Jenseits“ möchte Bismarcken nicht groß nennen, weil allein der große Gedanke einer Tat und Sache Größe gebe. In der Aufrichtung des deutschen Reiches aber findet Nietzsche keinen neuen Gedanken. Was hat Bismarck getan? Er hat, sagt Nietzsche, sein Volk zum Politisieren verurteilt, während es bisher Besseres zu tun und zu denken hatte und im Grunde seiner Seele einen vor-

sichtigen Ekel vor der Unruhe, Leere und lärmenden Zankteufelei der politisierenden Völker nicht los wurde. Bismarck machte seinem Volke aus seiner bisherigen Schüchternheit und Lust am Danebenstehen einen Flecken, aus seiner Ausländerei und heimlichen Unendlichkeit eine Verschuldung; er machte seinen Geist eng, seinen Geschmack „national": ein Staatsmann aber, der dies alles täte, den sein Volk in alle Zukunft hinein, falls es eine Zukunft hat, abbüßen müßte, ein solcher Staatsmann wäre groß? Nein, stark ist er, nur stark und toll, nicht groß.

Es ist von Anfang an ein Mißtrauen in Nietzsche gegen alles, was „Erfolg" heißt. Jede siegreiche Sache reizt ihn zum Angriff. Noch im „Ecce homo" rühmt er der dritten und vierten Unzeitgemäßen nach, sie seien voll souveräner Verachtung gegen alles, was um sie herum „Reich", „Bildung", „Christentum", „Bismarck", „Erfolg" geheißen habe. Es liegt darin eine gewisse Eifersucht des Philosophen, eine Eifersucht auch auf Bismarck, der ihm die Herzen und Geister der Deutschen vorweggenommen hatte.

Aber der Wirkung des Mannes Bismarck hat auch Nietzsche sich nicht entziehen können. Im letzten, 1886 hinzugefügten Buch der „Fröhlichen Wissenschaft" redet er in einem Atem, das heißt zustimmend, von „Goethes Heidentum mit gutem Gewissen" und „Bismarcks Machiavellismus mit gutem Gewissen". In einer Nachlaßnotiz aus demselben Jahre heißt es, es liege in Goethe, Beethoven und Bismarck eine kräftigere Zukunft vorbereitet als in Schopenhauer und Wagner, diesen Abartungen der Rasse. Ähnlich hören wir ein andermal: die Mächtigen, wie Napoleon, Bismarck seien ganz andere Schauspieler als etwa die Wagner und Rousseau — Schauspieler nämlich im Sinne jenes Satzes, daß der Mächtige immer lüge. Wieder ein andermal werden Händel, Leibniz, Goethe, Bismarck charakteristisch für die starke deutsche Art genannt: unbedenklich zwischen Gegensätzen lebend, voll jener geschmeidigen Stärke, welche sich vor Überzeugungen und Doktrinen hütet, indem sie eine gegen die andere benutzt und sich selber die Freiheit vorbehält.

Man mag urteilen, daß Nietzsche in seiner Stellungnahme zu Bismarck nicht zur Ausgeglichenheit gelangt ist, daß er auch hier, wie anderswo, schwankt zwischen „Idealismus" und „Realismus".

Seine Entwicklung ist eben nicht zu Ende gekommen. Aber die Richtung der Entwicklung geht vom Idealismus zum Realismus; mindestens sucht er eine Verschmelzung beider: der Übermensch, in dem die Seele des römischen Cäsar und die Seele Christi vereinigt sein soll, stellt die höhere Synthese beider dar. —

Damit hätten wir den Rundgang durch unseren ersten Vorsaal beendet. Es ist eine bunte Reihe von Bildern, die er uns vorgeführt hat, und ihre Buntheit ist ein Beweis für die erstaunliche Empfänglichkeit und den gewaltigen Umfang des Nietzeschen Geistes, der solche Gegensätze wie etwa Hölderlin und Bismarck, Heine und Lagarde, Romantik und Materialismus in sich zusammenbringt und umspannt.

Wenden wir uns jetzt dem zweiten Vorsaal zu, von dem wir oben sprachen. In ihm werden wir etwas länger verweilen müssen. Die drei Bilder, die er umschließt, geben uns tiefe und letzte Aufschlüsse. Im Kampfe für sie und im Kampfe gegen sie hat unser Philosoph das Bild des eigenen Wesens gestaltet; an ihnen vor allem ist er geworden, was er war. Wollen wir das, was Schopenhauer, Wagner, die Griechen für Nietzsche bedeuten, vorwegnehmend auf eine Formel bringen, so können wir sagen: Schopenhauer hat Nietzschen zum Philosophen gemacht; Wagner, wie er selbst es formuliert, war seine stärkste Charakterprobe; und die Griechen haben ihn die „dionysische“ Lebensauffassung und damit seine Lebensauffassung überhaupt gelehrt.

Zweiter Abschnitt: Schopenhauer.

Am 8. August 1867 gibt sich der ungefähr dreiundzwanzigjährige Studiosus Nietzsche im Anhang eines Briefes an Mutter und Schwester einen „Überblick über die bemerkenswertesten Punkte der beiden letzten Studienjahre“ und schreibt hier beim Rückblick auf das dritte Semester (Oktober 1865 bis Ostern 1866) auch die Notiz nieder: Schopenhauer wird mir bekannt. Wie — ist oben im Lebensabriß erzählt worden.

Es war also ein verhältnismäßig gereiftes Alter, in dem Nietzsche diese seine vielleicht bedeutsamste und folgenreichste geistige Bekanntschaft machte. Sein bisheriges philosophisches Bedürfnis hatte er

wohl im Wesentlichen an Kant befriedigt. Erkenntnistheoretische Fragen beschäftigen den Studenten. Ostern 1867, nach fünfsemestrigem Studium, will er eine, bisher nicht wiederaufgefundene, Doktorarbeit: Über die Grundschemen der Vorstellung — in Leipzig einreichen, die aber nicht angenommen wird, weil sie, wie die Biographie, fast unglaublicherweise, erzählt: weil sie Anschauungen verträte, die in Leipzig nicht gelehrt würden. Dann hören wir während der Krankheitszeit des „Einjährigen" von einer Arbeit: Über die Teleologie seit Kant — die wahrscheinlich angeregt war durch Langes „Geschichte des Materialismus". Durch Kant war er so aufs beste vorbereitet auf Schopenhauer, dessen Ruhm in diesen sechziger Jahren, wo der Meister eben gestorben war, in seinem Zenit stand.

Nachdem Nietzsche die erste Seite der „Welt als Wille und Vorstellung" gelesen hat, weiß er mit Bestimmtheit, daß er alle Seiten lesen und auf jedes Wort hören wird, das dieser Philosoph überhaupt gesagt hat. Es beginnt eine richtige Schopenhauer-Schwärmerei, die Freund Rohde teilt. Große Freude herrscht über jeden neuen Anhänger des Meisters, den sie entdecken. Bald leben und weben die beiden Freunde in Schopenhauerschen Formeln und Begriffen. Das wahrhaft Seiende und Ureine nennt Nietzsche in der „Geburt der Tragödie" das ewig Leidende und Widerspruchsvolle. Apollo ist ihm die Vergöttlichung des principii individuationis. Dionysos erfüllt die Leiden der Individuation an sich. Der Jünger findet des Meisters Lehre wieder in der Mysterienweisheit der griechischen Tragödie: auch hier die Grunderkenntnis von der Einheit alles Vorhandenen; die Betrachtung der Individuation als des Urgrundes des Übels; die Kunst als die freudige Hoffnung, daß der Bann der Individuation zu brechen sei, als die Ahnung einer wiederhergestellten Einheit. Und bis zu welchem Grade der Jünger durch des Meisters Sinnlichkeitshaß — der allerdings einer bedeutsamen Anlage Nietzsches, seiner unsinnlichen Geistigkeit, in etwa entgegen kam — verdorben ist, zeigt z. B. eine Bemerkung wie diese aus der „Geburt der Tragödie": Der Vater bewundert die Schönheit und Begabung seines Kindes, aber an den Akt der Entstehung denkt er mit schamhaftem Widerwillen!

Was war es, das Nietzschen zu Schopenhauer zog? Es war zunächst der philosophische Instinkt überhaupt, der Drang nach tieferer Erkenntnis, der metaphysische Instinkt, wenn man will, das Bedürfnis vor allem der Jugend nach einer einheitlichen Welterklärung — das, was den geistig Anspruchsloseren die Religion bietet. Daß diese Religion und Metaphysik Schopenhauers keinen Gott kennt, daß der Weltwille „blind" ist — kam ebenfalls dem Geschmack des Jüngers entgegen. Wenigstens bekennt Nietzsche später einmal geradezu: Der Atheismus war das, was mich zu Schopenhauer führte. Und ein andermal heißt es: Die Dummheit des Willens ist der größte Gedanke Schopenhauers, wenn man Gedanken nach der Macht beurteilt. Etwas Dummes wird niemand Gott nennen. Man könne übrigens die Größe dieses Gedankens daraus ersehen, fügt er boshaft hinzu, daß Hartmann ihn sofort wieder eskamotiere.

Der philosophische Instinkt war es, der den jungen Gelehrten von Anfang an sich abheben ließ vom Philister, vom Herdenmenschen, vom *ἄνθρωπος ἄμουσος*, vom Fachmenschen. Als er in seinen jungen Jahren den überraschenden Ruf nach Basel erhalten hat, da fühlt er, daß nun die Gefahr des Fachmenschen in bedenklichste Nähe gerückt ist. Aber er meint, er werde dieser Gefahr mit mehr Sicherheit und Ruhe entgegengehen dürfen als die meisten Philologen: zu tief wurzele schon der philosophische Ernst; zu deutlich seien ihm die wahren und wesentlichen Probleme des Lebens und Denkens von dem großen Mystagogen Schopenhauer gezeigt worden, um jemals einen schmählichen Abfall von der „Idee" befürchten zu müssen.

Des Näheren besteht dem Jünger die Größe Schopenhauers darin, daß dieser Philosoph sich dem Bilde des Lebens als einem Ganzen gegenüber stellt, um es als Ganzes zu deuten; während die scharfsinnigsten Köpfe nicht von dem Irrtum zu befreien wären, daß man dieser Deutung näher komme, wenn man die Farben, womit, den Stoff, worauf das Bild gemalt sei, peinlichst untersuche; vielleicht mit dem Ergebnis, es sei eine ganz intrikat gesponnene Leinwand und Farben darauf, die chemisch unergründlich seien. Aber man muß den Maler erraten, um das Bild zu verstehen — das wußte Schopenhauer —.

Und man muß persönlichst dabei beteiligt sein. Der Philosoph sagt — so interpretiert Nietzsche den Meister: Das ist das Bild alles Lebens: du lerne daraus den Sinn deines Lebens. Und umgekehrt: Lies nur dein Leben und verstehe daraus die Hieroglyphen des allgemeinen Lebens. Und so solle auch Schopenhauers Philosophie immer zuerst individuell ausgelegt werden, vom einzelnen allein für sich selbst, um Einsicht in das eigene Elend und Bedürfnis, in die eigene Begrenztheit zu gewinnen und um die Gegenmittel und Tröstungen kennenzulernen, nämlich Hinopferung des Ichs und Unterwerfung unter die edelsten Absichten, vor allem die der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit.

Das ist es so weiter, was den Sohn vieler Prediger an diesem Denker anziehen mußte: der Ernst der ethischen Betrachtung, die tiefe Würdigung des Sittlichen, das heilige Wort vom moralischen Wert des Daseins, das Schopenhauer auf den Höhen der indischen Lüfte vernommen hatte. Nicht Wissenschaft, sondern Weisheit wird hier gelehrt. Durch Kant und Schopenhauer, so hören wir in der „Geburt der Tragödie", ist die zufriedene Daseinslust der wissenschaftlichen Sokratik durch den Nachweis ihrer Grenzen vernichtet und eine unendlich tiefere und ernstere Betrachtung der ethischen Fragen und der Kunst eröffnet worden, die der Verfasser der „Geburt" geradezu als die in Begirffe gefaßte dionysische Weisheit bezeichnen möchte. Der ungeheuren Tapferkeit und Weisheit Kants und Schopenhauers, so hören wir ein andermal, ist der schwerste Sieg gelungen, den Sieg über den im Wesen der Logik verborgen liegenden Optimismus, der den ganzen Untergrund unserer Kultur bildet. Und weiter: Mit der Kantisch-Schopenhauerschen Lehre von der Erscheinung ist eine Kultur eingeleitet, die Nietzsche als die tragische bezeichnet. Ihr wichtigstes Merkmal ist dies: daß an die Stelle der Wissenschaft als höchstes Ziel die Weisheit gerückt ist, die sich, ungetäuscht durch die verführerischen Ablenkungen der Wissenschaft, mit unentwegtem Blick dem Gesamtbild der Welt zuwendet und in diesem das ewige Leiden mit sympathischer Liebesempfindung als das eigene Leiden zu begreifen sucht.

Und so urteilt der Jünger schon 1868 über die neuentdeckte Lehre: Ein gesunder Pessimismus, der zum Hintergrund das Ideal hat;

ein männlich kräftiger Ernst; eine Abneigung gegen das Hohle, Substanzlose und Zuneigung zum Gesunden und Einfachen. Im Gegensatz zu Kant ist Schopenhauer der Dichter; im Gegensatz zu Goethe ist er der Philosoph. Gegen Kant ist er naiv und klassisch. Er hat überhaupt einen Stil, während die meisten Philosophen ihn nicht haben. Er ist der Philosoph einer wiederentdeckten Klassizität, eines germanischen Hellenentums; er ist der Philosoph eines regenerierten Deutschlands. Alles in allem, wie es zu Beginn dieser Sätze von 1868 heißt: Es ist das Zeitalter Schopenhauers. — Ihm und Wagnern, so heißt es 1869 in einem Brief an Wagner, danke er es, wenn er bisher festgehalten habe an dem germanischen Lebensernst und an einer vertieften Betrachtung dieses so rätselhaften und bedenklichen Daseins.

Schopenhauer ist ihm so ein Philosoph, der erbaut. Er denkt an ihn, wie er in dem eben angeführten Briefe bekennt: religione quadam. Er hat ihn zu seinem Heiligen und Schutzpatron gemacht. In der Hetze des Dienstjahres raunt er wohl, im Stall, unter dem Bauch des Pferdes versteckt, sein: Schopenhauer hilf! Und wenn er ererschöpft und schweißbedeckt nach Hause kommt, so beruhigt ihn ein Blick auf das Bild des Meisters auf seinem Schreibtisch oder er erquickt sich aus den „Parerga". Und wie den Unannehmlichkeiten des öden Dienstes gegenüber, so bewahrt dieser Schutzpatron ihm seine helfende Kraft auch im grimmen Ernste des Krieges. Während seiner höchst anstrengenden Tätigkeit als Krankenpfleger im Kriege 1870 erprobt er aufs neue die Grundlehren des Meisters und findet: Man kann mit ihnen sterben; das ist mehr, als wenn man von ihnen sagen wollte: Man kann mit ihnen leben.

Aber auch das ist schon etwas. Und für Nietzsche begann jedenfalls durch die Bekanntschaft mit Schopenhauer ein neues Leben. Ein neues Lebens- und Menschenideal geht ihm auf. In „Schopenhauer als Erzieher" stellt er es dar. Er entwirft hier an einer Stelle das Bild des „Schopenhauerschen Menschen" im Gegensatz zum Menschen Rousseaus und Goethes. Der Mensch Rousseaus hat das größte Feuer und ist der populärstn Wirkung gewiß. Von ihm ist eine Kraft ausgegangen, welche zu ungestümen Revolutionen drängte und noch drängt. Nur die Natur ist ihm gut und nur der natürliche

Mensch menschlich: so verachtet er sich selbst, den er von der Natur für abgefallen hält und sehnt sich über sich selbst hinaus — eine Stimmung, in welcher die Seele zu furchtbaren Entschlüssen bereit ist, aber auch das Edelste und Seltenste aus ihren Tiefen heraufruft.

Der Mensch Goethes ist in gewissem Sinn das Korrektiv und Quietiv jener gefährlichen Aufregung. Dieser Mensch wird von der Menge nicht verstanden; er ist nur für die Wenigen, für die beschaulichen Naturen großen Stils. Der Mensch Goethes haßt alles Gewaltsame, jeden Sprung, das heißt aber jede Tat. Der Mensch Goethes ist nicht „böse“ genug. Da hören wir schon den Immoralisten, dessen spätere Formel „besser und böser“ sich im nächsten Satz ankündigt.

Das ist nämlich nötig, so heißt es weiter, daß wir einmal recht böse werden, damit es besser wird. Und hierzu soll uns das Bild des Schopenhauerschen Menschen ermutigen. Worin besteht dessen „Bosheit“? Sie besteht im Heraussagen der Wahrheit. Das erscheint nämlich den andern Menschen als Verneinung, als Zerstörung, als Bosheit. So nimmt der Schopenhauersche Mensch das freiwillige Leiden der Wahrhaftigkeit auf sich, und dieses Leiden dient ihm, seinen eigenen Willen zu ertöten und jene völlige Umwälzung und Umkehrung seines Wesens vorzubereiten, zu der zu führen der eigentliche Sinn des Lebens ist. Ein glückliches Leben, so erkennt der Schopenhauersche Mensch, ist unmöglich; das Höchste, was der Mensch erleben kann, ist ein heroischer Lebenslauf. Und dieser Heroismus der Wahrhaftigkeit führt dazu, daß wir eines Tages aufhören, ein Spielzeug des bloßen Werdens zu sein. Das Rätsel, das der Mensch lösen soll, kann er nur aus dem Sein lösen: im so und nicht anders Sein, im Unvergänglichen. Der Wahrhaftige empfindet den Sinn seiner Tätigkeit als einen metaphysischen, aus Gesetzen eines anderen und höheren Lebens erklärbaren und im tiefsten Verstande bejahenden, so sehr auch alles, was er tut, als ein Zerstören und Zerbrechen der Gesetze dieses Lebens erscheint.

Wie es aber so Nietzschen von vornherein auf den Menschen ankommt, so ist das, was bei Schopenhauer auf ihn gewirkt hat, eben auch vor allem der Mensch, die Persönlichkeit. Es sind besonders vier Eigenschaften, die Nietzsche an dieser Persönlichkeit rühmt.

Die erste dieser Eigenschaften ist ihre unbedingte Ehrlichkeit. Schopenhauer will nie scheinen. Er schreibt eigentlich nur für sich. Er ist kein Rhetor. Ebensowenig werden wir an den Gelehrten erinnert, der von Natur steife und ungeübte Gliedmaßen hat und engbrüstig ist und deshalb eckig, verlegen oder gespreizt daherkommt. Während auf der andern Seite Schopenhauers rauhe und ein wenig bärenmäßige Seele die Geschmeidigkeit und höfische Anmut der guten französischen Schriftsteller nicht sowohl vermissen als verschmähen lehrt. Auch hält er sich von der spitzfindigen, übermäßig beweglichen und, mit Erlaubnis gesagt, ziemlich undeutschen Manier Lessings frei. Nur einen Schriftsteller weiß Nietzsche, der in betreff der Ehrlichkeit Schopenhauern gleich, ja noch höher gestellt werden muß: Montaigne. Beide Schriftsteller haben auch eine wirklich erheiternde Heiterkeit gemeinsam: aliis laeti, sibi sapientes. Nicht eine Heiterkeit, wie man sie wohl bei mittelmäßigen Schriftstellern und kurz angebundenen Denkern wie David Strauß trifft, die „Unsereinem" beim Lesen elend macht.

Zur Ehrlichkeit und Heiterkeit kommt weiter die Beständigkeit. Schopenhauer ist ehrlich, weil er zu sich selbst und für sich selbst spricht und schreibt; heiter, weil er das Schwerste durch Denken besiegt hat — und Heiterkeit gibt es im Grunde nur, wo ein Sieg ist! Und beständig ist er, weil er so sein muß. In diese drei Elemente zerlegt sich für Nietzsche der, wie er sagt, gleichsam physiologische Eindruck, den Schopenhauer auf ihn hervorbrachte und den er vergleicht mit jenem zauberhaften Ausströmen der innersten Kraft eines Naturgewächses auf ein anderes, das bei der ersten und leisesten Berührung erfolge. Und endlich ist es die Unabhängigkeit des Mannes, die nicht zuletzt Nietzschen imponiert; Unabhängigkeit von Staat und Gesellschaft, vor allem aber von den gelehrten Kasten. Diese Unabhängigkeit Schopenhauers war allerdings zum großen Teile Erbschaft: kein Zwang zum Broterwerb lag auf ihm; durch seine ganze Erziehung war er früh abgestumpft gegen nationale Beschränktheit, so daß kein furor politicus in ihm war. Und er war nicht zum Gelehrten erzogen; er war ein Selbstdenker und seine Philosophie eigenstes Wachstum.

Mit diesen Eigenschaften, vor allem der letzten, hängt weiter

Schopenhauers Unzeitgemäßheit zusammen. Er wußte es, daß Höheres und Reineres auf der Erde zu finden und zu erreichen ist, als ein zeitgemäßes, das heißt verworrenes, unklares, abgeblaßtes, heuchlerisches Leben. Diesem Leben widersetzte er sich. Er kämpfte dagegen wie der Dürersche Ritter gegen Tod und Teufel. Ihm fehlte jede Hoffnung, aber er wollte die Wahrheit. Wie bewundernswert, dies sein vitam impendere vero! Den größten Teil der ersten Auflage seines Hauptwerks mußte er als Makulatur eingestampft sehen; ein Leben lang mußte er auf Anerkennung warten, bis endlich spät, für wenige Jahre, der Ruhm seine Stirne umleuchtete. So ist er das schönste Beispiel eines unzeitgemäßen Lebens.

Dies unzeitgemäße Denkerleben konnte sich natürlich nur unter steten und schweren Gefahren entfalten. Unter den beiden Gefahren vor allem der Vereinsamung und der Verzweiflung an der Wahrheit. Die letzte Gefahr, meint Nietzsche, begleite jeden Denker, der von der Kantischen Philosophie herkomme. Hier aber nun ist ihm Schopenhauer ein Führer, der aus der Tiefe des skeptischen Unmutes oder der kritisierenden Entsagung emporleite zur Höhe der tragischen Betrachtung und der sich selbst als den ersten diesen Weg geführt habe. — Und eine dritte Gefahr lag darin, daß der Genius in Schopenhauer sich so ungestüm nach dem Heiligen sehnte. Wie unbegreiflich ganz und unzerbrechlich mußte diese Natur sein, wenn sie auch durch diese Sehnsucht nicht zerstört werden konnte und doch auch nicht verhärtet wurde! Nietzsche nennt später solche Naturen — auch in Richard Wagner trat sie ihm entgegen — Menschen eines langen Willens.

Alle diese Eigenschaften sind es nun, die Schopenhauern zum Erzieher machen und die Nietzsche von ihm noch 1886 bekennen lassen: Mein erster und einziger Erzieher, der große Artur Schopenhauer... Und er fügt dort hinzu, er würde seine Ehrfurcht vor ihm jetzt noch viel stärker und auch persönlicher ausdrücken. Den letzten Grund dieser Ehrfurcht und Dankbarkeit offenbart ein anderes Wort des späteren Nietzsche, das da sagt, wer sein Herz an einen großen Menschen gehängt habe, empfange damit die erste Weihe der Kultur — eine Wahrheit, der auch Hebbel einmal Ausdruck gibt mit den ähnlichen Worten: Ich habe die Erfahrung gemacht, daß jeder tüchtige

Mensch in einem großen Manne untergehen muß, wenn er jemals zur Selbsterkenntnis und zum sicheren Gebrauch seiner Kräfte gelangen will; ein Prophet tauft den zweiten; und wem diese Feuertaufe das Haar sengt, der war nicht berufen.

Was Nietzsche unter jener Weihe der Kultur versteht, ist etwa folgendes: Das Zeichen dieser Kultur ist ihm Selbstbeschämung ohne Verdrossenhit; Haß gegen die eigene Enge und Verschrumpftheit; Mitleiden mit dem Genius, der aus dieser unserer Dumpfheit und Trockenheit immer wieder uns emporriß; Vorgefühl für alles Werdende und Kämpfende und die innerste Überzeugung, fast überall der Natur in ihrer Not zu begegnen: wie sie sich zum Menschen hindrängt; wie sie schmerzlich das Werk wieder mißraten fühlt; wie ihr dennoch überall die wundervollsten Ansätze, Züge und Formen gelingen, so daß die Menschen, mit denen wir leben, einem Trümmerfelde der kostbarsten bildnerischen Entwürfe gleichen, wo alles uns entgegenruft: Kommt, helft, vollendet, bringt zusammen, was zusammen gehört — wir sehnen uns unermeßlich, ganz zu werden.

Der Grundgedanke, das letzte Wesen der Kultur ist Nietzschen so an Schopenhauer aufgegangen: Kultur ist Vollendung der Natur; sie will den Menschen als Ganzes; sie will mit einem Wort den Genius. Sie weiß jedem einzelnen von uns nur eine Aufgabe zu stellen: die Erzeugung des Genius, nach der Schopenhauerschen Einteilung: des Philosophen, des Künstlers, des Heiligen — in uns und außer uns zu fördern und dadurch an der Vollendung der Natur zu arbeiten. Nietzsche verbindet hiermit eine Art religiöser Ableitung des Pessimismus: In unserer gewöhnlichen Verfassung, meint er, können wir nichts zur Erzeugung des erlösenden Menschen beitragen; deshalb hassen wir uns in dieser Verfassung. Dieser Haß ist die Wurzel jenes Pessimismus, den Schopenhauer unser Zeitalter erst wieder lehren mußte, der aber so alt ist, als es je Sehnsucht nach Kultur gab.

So ist es verständlich, wenn Schopenhauer für den jungen Nietzsche zum Maß und Richter der Kultur wird, und er wünscht den Deutschen, daß sie bei allem, was sich jetzt Bildung nennt, sich fragen: Ist dies die erhoffte deutsche Kultur, so ernst und schöpferisch, so erlösend für den deutschen Geist, so reinigend für die deutschen Tu-

genden, daß sich ihr einziger Philosoph in diesem Jahrhundert, der einzige ernst gesinnte Sittenlehrer unseres Säkulums, Artur Schopenhauer, zu ihr bekennen würde?

Jene erhoffte deutsche Kultur war für den damaligen Nietzsche bekanntlich untrennbar verknüpft mit dem Werk Wagners, mit der „dionysischen Musik“. Und bekannte sich nicht auch Schopenhauer gewissermaßen zu dieser Musik? Hatte er nicht das eigentliche, letzte Wesen aller Musik erkannt und gedeutet wie niemand bisher? Hatte er sie nicht metaphysisch verklärt? Schopenhauers tiefe Deutung der Musik war es last not least, die dem auf Musik getauften Nietzsche als Offenbarung letzter Geheimnisse berauschend und beseligend entgegenkommen mußte. Nietzsche nennt die Schopenhauersche Theorie der Musik — daß ihr Ursprung jenseits der Individuation liegt; daß der „Wille“ selber ihr Gegenstand ist, der Wille in seiner größten Allgemeinheit als die ursprünglichste Erscheinungsform, unter der alles Werden zu verstehen ist — diese Theorie nennt Nietzsche in der „Geburt der Tragödie“ die wichtigste Erkenntnis aller Ästhetik und er meint, wer der Musik nur mit seinen Affekten beizukommen vermöge, bleibe immer in der Vorhalle und habe keinen Zutritt zum Heiligtum. In der Kunst liegt dem jungen Philosophen die Erlösung, und die Musik ist ihm die Kunst — die Musik, von der etwa gleichzeitig Henriette Feuerbach, keine Wagner- noch Schopenhauerianerin, in einem ihrer Briefe das schöne Wort prägt: Die Musik sei verwirklichtes Ideal, die übrigen Künste nur idealisierte Wirklichkeit. — Alles dies wäre es etwa, was den jungen Nietzsche bei Schopenhauer anzog: der metaphysische Deuter der Musik; der Philosoph der Kultur; die unabhängige Persönlichkeit; das neue Bild des Menschen, das er aufgerichtet hat und durch das er erbaut wie durch seine weisheitsvolle ethische Betrachtung des Lebens, seine einheitliche Welterklärung und philosophische Tiefe überhaupt.

In alle dem stellt sich uns die positive Seite des Verhältnisses Nietzsches zu Schopenhauer dar. Es ist gewissermaßen die „monumentale“ Betrachtung des Mannes. Das Bild „des“ Philosophen, wie es dem werdenden Philosophen vorschwebt, wie es der spätere immer bewußter und sicherer ausgestaltet — dies Bild hat Nietzsche sich gleichsam aus dem Schopenhauerschen Marmor zurechtgehauen.

Er hat auch Schopenhauern damit sein Denkmal gesetzt. Das Ewige und Bleibende des Mannes hat er herausgearbeitet. So, wie der junge Nietzsche Schopenhauern mit dem Blick des eigenen verehrenden Genius geschaut hat, so vor allem wird Schopenhauer lebendig bleiben und fortwirken.

Aber Nietzsche ist dem Meister gegenüber kein unmündiger Jünger gewesen. Er hat ihm nicht kritiklos gegenübergestanden. Von Anfang an hat er neben der monumentalen auch die „kritische" Betrachtung geübt. Diese kritische Stellung Nietzsches Schopenhauern gegenüber stellt die andere Seite seines Verhältnisses zu ihm dar, und auch die Betrachtung dieser Kehrseite gibt uns wichtige Aufschlüsse über den Philosophen Nietzsche.

Während die monumentale Betrachtung sich bezeichnenderweise vor allem an die Persönlichkeit Schopenhauers hält, hat es die kritische hauptsächlich mit seiner Lehre zu tun. Sie richtet sich zunächst gegen den Kernpunkt des Systems, die Willensmetaphysik.

Schon 1867 vergleicht Nietzsche die Entdeckung des „Willens" durch Schopenhauer mit der „nicht minder fragwürdigen Entdeckung" der „altmodisch schnörkelhaften" Kategorientafel durch Kant, fügt aber noch hinzu: Die Irrtümer großer Männer sind verehrungswürdig, weil sie fruchtbarer sind als die Wahrheiten der Kleinen. Gegen Schopenhauers „Willen", meint er damals, könnten von vier Seiten erfolgreiche Angriffe gemacht werden: 1. Der Begriff eines „Dinges an sich" — Schopenhauer stellt bekanntlich seinen „Willen" als das Kantische Ding an sich hin — sei, mit Überweg zu reden, nur eine versteckte Kategorie, also nicht, fügen wir hinzu, das Wesen der Welt. 2. Dieser Wille sei nur mit Hilfe einer poetischen Intuition erzeugt, während die versuchten logischen Nachweise weder Schopenhauern selbst noch uns genügten. 3. Die Prädikate, die Schopenhauer seinem Willen beilege: Einheit, Ewigkeit (Zeitlosigkeit), Freiheit (Grundlosigkeit) lauteten für etwas schlechthin Undenkbares viel zu unbestimmt und seien durchweg aus dem Gegensatz zur Vorstellungswelt gewonnen, während zwischen dem Ding an sich und der Erscheinung nicht einmal der Begriff des Gegensatzes eine Bedeutung habe. 4. Die Welt lasse sich — und hier vor allem tritt uns schon der echte Nietzsche entgegen — über-

haupt nicht so bequem in das System einspannen, wie Schopenhauer das in der ersten Finderbegeisterung gehofft habe — worauf wir noch zurückkommen werden.

Der Zweifel des Jüngers richtet sich weiter auf das Problem der Entstehung des Intellekts nach Schopenhauer — ein Punkt, der ja von jeher die Kritik herausgefordert hat. Solange kein Bewußtsein vorhanden ist, führt der junge Nietzsche aus, ist, nach Schopenhauer, auch keine Welt vorhanden, also auch nicht die letzte Stufe der Entwicklung, die nach Schopenhauer der Entstehung des Intellekts unmittelbar vorangeht. Nun soll auf einmal der Intellekt erscheinen, das heißt: aus einer nicht existierenden Welt soll plötzlich und unvermittelt die Blume der Erkenntnis hervorbrechen. Dies soll zugleich in einer Sphäre der Zeit- und Raumlosigkeit geschehen, ohne Vermittelung der Kausalität. Was aber aus einer solchen entweltlichten Welt stamme, müsse, nach den Schopenhauerschen Sätzen, selbst Ding an sich sein. Entweder ruhe nun der Intellekt als ein neues Prädikat ewig zusammengeschlossen mit dem Ding an sich, oder es könne keinen Intellekt geben, weil niemals ein Intellekt werden konnte.

In dem Bruchstück „Über Musik und Wort" wird darauf hingewiesen, daß auch der „Wille" nur Erscheinung sei. Auch das gesamte Triebleben, heißt es dort, das Spiel der Gefühle, Empfindungen, Affekte, Willensakte sei uns bei genauester Selbstprüfung nur als Vorstellung, nicht seinem Wesen nach bekannt, und man dürfe wohl sagen, daß selbst der Wille Schopenhauers nichts als die allgemeinste Erscheinungsform eines uns übrigens gänzlich Unentzifferbaren sei.

Die „Fröhliche Wissenschaft" kritisiert den „Willen" weiter. Jene Annahme, daß alles, was da sei, nur etwas Wollendes sei, hebe eine veraltete Mythologie aufs neue auf den Thron. Schopenhauer scheine nie eine Analyse des Willens versucht zu haben, weil er an die Einfachheit und Unmittelbarkeit alles Wollens geglaubt habe gleich jedermann. Nietzsche selbst analysiert den Willen folgendermaßen: 1. Damit Wille entstehe, sei eine Vorstellung von Lust und Unlust nötig. 2. Daß ein heftiger Reiz als Lust oder Unlust empfunden werde, sei Sache des interpretierenden Intellekts, der

freilich zunächst uns unbewußt arbeite; und ein und derselbe Reiz könne als Lust oder Unlust interpretiert werden. 3. Nur bei den intellektuellen Wesen gebe es Lust, Unlust und Wille. Die ungeheure Mehrzahl der Organismen habe nichts davon. Wille ist also ein „mythologischer Begriff", wie so viele andere ein Produkt der vereinfachenden Sprache (s. S. 212 f.).

Und noch eins: Schopenhauer stelle den Willen in den Mittelpunkt seines Systems; aber nichts sei charakteristischer für seine Philosophie, sagt der spätere Nietzsche, als daß das eigentliche Wollen in ihr fehle. Er verwechsle Wille mit Begierde. Daher seine völlig unhaltbare Erkenntnis- und Kunstlehre: daß im Loskommen vom Willen, vom Affekt der einzige Zugang zum Wahren, zur Erkenntnis liege; daß der willensfreie Intellekt gar nicht anders könne, als das wahre, eigentliche Wesen der Dinge sehen. Und derselbe Irrtum in seiner Kunstlehre: als ob alles schön sei, sobald es ohne Wille angeschaut würde!

Man darf wohl sagen, daß alle diese beachtenswerten Einwände gegen den Schopenhauerschen Willen doch keineswegs die eigentliche Größe der Schopenhauerschen Konzeption erschütternd treffen, jene Größe, die darin besteht, daß mit einem Grundsatz: Alles ist Wille — die Totalität des Seienden erfaßt und umschrieben wird. Und die förderlichste Kritik der Schopenhauerschen Willenslehre liefert Nietzsche denn auch da, wo er sich zunächst auf ihren Boden stellt und sie von hier aus ergänzt und ausbaut, indem er sagt: Der Schopenhauersche Wille ist ein leeres Wort; es fehlt das Ziel: Wille wozu? — und nun dies Ziel hinzufügt, indem er sagt: Wille zur Macht! Alles Seiende, genauer alles Lebende — denn es gibt keine andere Vorstellung des Seienden als die des Lebenden — alles Lebende ist Wille zur Macht! Hier liegt der eigentliche metaphysische Fortschritt Nietzsches über seinen Meister: hier ist die Stelle, wo der eine Prophet den andern getauft hat.

Dies gegen die Schopenhauersche Willenslehre. Mehr in seinem eigentlichen Element ist Nietzsche in seiner Kritik der Schopenhauerschen Ethik, das heißt der Mitleidslehre. Schon 1868 macht er zu ihr sein Fragezeichen. Er führt sie gleichsam durch sich selbst ad absurdum: Zugegeben, sagt er, daß die Lehre Schopenhauers und,

fügt er schon hinzu, des Christentums, von der erlösenden Kraft der Leiden wahr ist, so wäre es eine Sorge für das allgemeine Wohl, nicht die Leiden etwa zu mildern, vielmehr sie zu mehren und nicht nur für sich, sondern auch für andere. An dieser Grenze würde so die praktische Ethik häßlich, ja Menschenquälerei. Diese Kritik der Mitleidsmoral hat sich dann bekanntlich im Laufe der Zeit bei unserm Denker immer mehr gekräftigt und vertieft, so daß nicht nur sein eigentlicher Gegensatz zu Schopenhauer hier liegt, sondern auch der Kernpunkt der Lehre Nietzsches selber. Jedenfalls erkennt Nietzsche in der Mitleidslehre das Herz des ganzen Schopenhauerschen Systems und sagt: was Schopenhauer Mitleid nenne, heiße richtiger Ein-Leid, Einleidigkeit. Für einen Philosophen allerdings, meint er weiter, der die Verneinung des Willens auf seinen Schild schreibe, mußte das Mitleid die Tugend sein. Mitleiden überrede zum „Nichts", wenn man auch nicht „Nichts" sage, sondern Jenseits oder Gott oder wahres Leben oder Nirvana, Erlösung, Seligkeit. — Hier, wo es uns um das Verhältnis zu Schopenhauer zu tun ist, nur diese Andeutungen: eine Zusammenfassung der Nietzeschen Kritik des Mitleids wird der Leser im Kapitel des „Immoralisten" finden (Seite 269 ff.).

Hatte den Jünger einst gerade die tiefe Betrachtung des Sittlichen bei Schopenhauer angezogen, so ist hier, wie gesagt, später, beim Immoralisten Nietzsche, gerade die Stelle, wo die Kluft zwischen beiden Denkern aufs breiteste klafft. Nun wird Schopenhauers moralische Voreingenommenheit gegeißelt. Abgesehen von der Mitleidslehre stößt sich Nietzsche nun vor allem auch daran, daß Schopenhauer noch an den „kategorischen Imperativ" glaube, den er für unbegreiflich halte, aber im Glauben gerade an den er sich beseligt fühle. Das habe nämlich Schopenhauer als das große Geschenk Kants empfunden: daß es ein Unbegreifliches gäbe; daß der Jammer des Verstandes und sein Begreifen begrenzt, bedingt, endlich, trüglich sei.

Der Moralismus Schopenhauers ist für Nietzsche nicht zuletzt eine Folge seines unhistorischen Sinnes. Daß sich die Geschichte sämtlicher Phänomene der Moralität so vereinfachen lasse, wie Schopenhauer es geglaubt habe, nämlich so, daß als die Wurzel

jeder bisherigen moralischen Regung das Mitleid wieder zu finden sei: zu diesem Grade von Widersinn und Naivität habe nur ein Denker kommen können, der von allem historischen Sinn vollkommen entblößt und in der wunderlichsten Weise jener starken Schulung zur Historie entschlüpft sei, wie sie die Deutschen von Herder bis Hegel durchgemacht hätten. Habe doch Schopenhauer durch seine unintelligente Wut auf Hegel es dahingebracht, die ganze letzte Generation von Deutschen aus dem Zusammenhang der deutschen Kultur herauszubrechen, welche Kultur nämlich, alles wohl erwogen, eine Höhe und divinatorische Feinheit des historischen Sinnes gewesen sei. An dieser Stelle aber sei Schopenhauer bis zur Genialität arm, unempfänglich, undeutsch.

Mit diesem Fehlen der Entwicklung bei Schopenhauer hängt auch sein Pessimismus zusammen. Es sei ein Jammer, äußerte sich Nietzsche wohl gelegentlich (vgl. die Briefe des Dr. Paneth, Biographie 2 II Seite 482), daß Schopenhauer keine Entwicklung gehabt habe, sondern mit 26 Jahren stehen geblieben sei, weil er sich eingebildet habe, das Genie sei etwas Fertiges. Der Schopenhauersche Pessimismus sei so der Pessimismus eines jungen Menschen, nichts anderes. Und anderswo spricht er von dem „romantischen Pessimismus“ Schopenhauers, der von dem unwissenschaftlichen Grundhang geleitet werde, einzelne persönliche Erfahrungen zu allgemeinen Urteilen, ja Weltverurteilungen aufzubauschen, auszudeuten. Der Geist der Wissenschaft, der in jener Zeit der Abwendung von Wagner, die auch die Zeit der Abwendung von Schopenhauer ist, in Nietzsche die äußersten Konsequenzen zog, dieser Geist der Wissenschaft ist es, der ihn protestieren läßt gegen „die ganze mittelalterliche Weltbetrachtung und Menschempfindung“, die noch einmal in Schopenhauers Lehre trotz der längst errungenen Vernichtung aller christlichen Dogmen eine Auferstehung feiere. Es klinge zwar viel Wissenschaft in Schopenhauers Lehre an, aber nicht sie sei die Herrscherin, sondern eben das alte, wohlbekannte metaphysische Bedürfnis.

Schopenhauer ist nicht aufgeklärt, nicht wissenschaftlich, nicht realistisch genug. Sein Pessimismus ist ein „romantischer“ Pessimismus, das heißt: er lag nicht in den Dingen, sondern vor allem in ihm selber. Das Auftauchen pessimistischer Philosophie, hören

wir so einmal bei Nietzsche, sei durchaus nicht das Merkmal großer, furchtbarer Notstände, sondern eine Folge der übergroßen Empfindlichkeit, und die scheine ihm viel mehr die eigentliche Not der Zeit zu sein.

Indem Nietzsche selber dieser Empfindlichkeit, zu der er, der Kranke, vielleicht einigen Grund mehr gehabt hätte, Herr wurde, wurde er auch des Pessimismus Herr. Gerade die Krankheit ließ ihn den Pessimismus überwinden. Im Zustande des höchsten Leidens, sagt er, wehrt man sich mit Erbitterung gegen jeden Pessimismus, damit er nicht als Folge unseres Zustandes erscheine und wir als die Besiegten, die Gedemütigten. Die Krankheit lehrte Nietzsche das, was er den „tragischen Pessimismus“ nennt. Der tragische Philosoph übersieht das Widrige, Düstere, Furchtbare des Lebens nicht; aber er konstatiert es nur, er bejammert es nicht. Au und Ach ist keine Musik, sagt Hebbel. Über die Bosheit der Welt, sagt wiederum Nietzsche, sollte nicht soviel geredet werden, aber über das Durchsetzen und Vollbringen des Guten und Rechten. Dabei fliehe jede Morosität und jeder Muskel spanne sich straffer. Ohne das Schwere und Furchtbare des Lebens keine Größe! Der romantische Pessimismus ist ein Pessimismus der Empfindsamkeit, der Beleidigung durch die brutale Wirklichkeit, ein Pessimismus des verneinenden Willens; der tragische Pessimismus ist der Pessimismus des bejahenden und schaffenden Willens. Mit diesem Willen in der Brust, so hören wir unsern Philosophen, fürchtet man nicht das Furchtbare und Fragwürdige, das allem Dasein eignet; man sucht es vielmehr auf. Hinter einem solchen Willen steht der Mut, der Stolz, das Verlangen nach einem großen Feinde. Der tragische Pessimismus ist so ein heroischer Pessimismus, und jener französische Roman (Nietzschéenne, von Daniel Lesueur, Paris 1908) hat recht, wenn er sagt: La supériorité de Nietzsche est une supériorité de charactère, une supériorité héroique plus encore qu'une supériorité de genie.

Dieser heroische Pessimismus, dieser bejahende, kämpfende, überwindende Wille wendet sich ab von jenem „Fabellied des Wahnsinns“, das da lehrt, daß Wollen Nicht-Wollen werden müsse. Der kämpfende Wille ist der schaffende Wille. Schaffen aber ist die große Erlösung vom Leiden; Schaffen ist Freude und Lust. So ist

der tragische Philosoph letzten Endes ein Philosoph der Freude. Seit es Menschen gibt, sagt er, hat der Mensch sich zu wenig gefreut. Das allein, meine Brüder, ist unsere Erbsünde. Und vergeßt mir auch das gute Lachen nicht! Denn ein Göttertisch ist die Erde und zitternd von schöpferischen neuen Worten und Götterwürfen...

Schopenhauer aber, so faßt Nietzsche sein Urteil zusammen, war nicht stark genug zu einem neuen Ja. Er ist der letzte Deutsche, der in Betracht kommt... aber er hat der Reihe nach die Kunst, den Heroismus, das Genie, die Schönheit, das große Mitgefühl, die Erkenntnis, den Willen zur Wahrheit, die Tragödie — als Formen der Verneinung oder der Verneinungsbedürftigkeit des Lebens interpretiert und damit die größte psychologische Falschmünzerei verübt, die es, das Christentum abgerechnet, in der Geschichte gab.

Dem gegenüber geht Nietzsches Instinkt dahin, das Leben zu rechtfertigen, es zu bejahen selbst in seinem Furchtbarsten, Zweideutigen, Lügenhaftesten. Das nennt Nietzsche „dionysisch" zum Leben stehen; das drückt er aus durch seine Formel vom amor fati und zuhöchst durch seine Lehre von der Ewigen Wiederkunft: das Leben trotz oder gerade wegen seiner furchtbaren Größe bejahen und lieb haben, so daß man es ewig wieder haben will — das ist „dionysisch", das ist Nietzsches „Theodicee".

Mit der Überwindung des Pessimismus durch diese tragische, heroische, dionysische Lebensauffassung gilt Nietzschen auch die Überwindung der Metaphysik erreicht. Natürlich: lieben und bejahen wir diese Welt, so wie sie ist, so brauchen wir keine Hinter- und Überwelt.

Dies etwa die Hauptpunkte der Nietzeschen Kritik der Lehre Schopenhauers. Seine Gesamtstellung aber ihm gegenüber ist die einer tiefen Dankbarkeit, einer Dankbarkeit selbst für diese überwundene Metaphysik. Denn mit diesem metaphysischen Pessimismus Schopenhauers, so sagt er, dämmerte die eigentliche Aufgabe aller Philosophie, die nämlich, daß es sich letztlich um eine Bestimmung des Wertes handelt. Durch Schopenhauer weiß sich Nietzsche so zur eigentlichen Fragestellung der Philosophie geführt, zu der Frage: Was bedeuten überhaupt alle menschlichen Wertschätzungen? Mit dieser Frage ist für Nietzsche „der Philosoph" geboren. Und so gilt ihm schließlich als einzige Nachwirkung Schopenhauers — und hier

bleibt er seinem Jugendinstinkt und seiner Jugendverehrung treu — die Erkenntnis, daß es auf eins ankomme, daß alle Natur und Kultur eins wolle: die Erzeugung des Genius, die Erzeugung des Philosophen. Gegen das System Schopenhauers bestand sein Mißtrauen von Anfang an, aber die Person war ihm als typisch hervorgetreten: der Philosoph als Richter und Förderer der Kultur, als Vollender der Natur. Am Vergänglichen der Lehre Schopenhauers, sagt er, hatte die allgemeine Verehrung des Mannes angeknüpft; im Gegensatz zu ihr gilt ihm die Erzeugung des Philosophen als seine eigentliche Nachwirkung. Als diesen Philosophen aber fühlt Nietzsche sich selber. Er sei fern davon, meint er einmal, zu glauben, daß er Schopenhauern richtig verstanden habe, aber sich selber habe er durch Schopenhauer ein wenig besser verstehen gelernt, und deswegen sei er ihm die größte Dankbarkeit schuldig.

So ist es also in der Tat an dem, daß hier ein Prophet den andern getauft hat. Durch Schopenhauer ist Nietzsche zum Philosophen geworden. Das gilt nicht nur für jene Erkenntnis von der eigentlichen Aufgabe aller Philosophie, Bestimmerin der Werte zu sein, nicht nur für den „Willen zur Macht" als der „Verbesserung" des Schopenhauerschen bloßen „Willens": auch in vielen wichtigen Einzelheiten steht Nietzsche auf den Schultern Schopenhauers: sein „Instinkt" ist im Grunde nichts anderes als der Schopenhauersche „Wille"; die Fassung des Intellekts, des Bewußtseins, als eines bloßen Hilfsmittels des Willens ist bei beiden die gleiche; auch die Betonung des Physiologischen bei Nietzsche geht sicher zum Teil auf den Meister zurück, der zum Beispiel das Genie bedingt sein läßt durch einen guten Magen, wie Nietzsche den Geist wohl definiert als eine Art Stoffwechsel und Verdauungsapparat und sagt: das Tempo des Stoffwechsels stehe im genauen Verhältnis zur Beweglichkeit oder Lahmheit der Füße des Geistes. Die „Vernunft" ist weiblicher Natur, betont Schopenhauer; die „Wahrheit" ist ein Weib — erinnert Nietzsche des öfteren, sie leidet Gewalt. Vernünftig handeln und tugendhaft handeln, sind auch nach Schopenhauer zwei ganz verschiedene Dinge. Schopenhauer ist der Feind des Demokratismus, den er „eine wahrhaft knollige Theorie" nennt; die Herde, die Masse der Menschen ist ihm die „Fabrikware der

Natur". Auch Schopenhauer betont den Zusammenhang von Strafe und Rache. Auch er redet von „Nihilismus".

Ohne Schopenhauer so kein Nietzsche. Und gewissermaßen ist Nietzsche in der Tat „der Schopenhauer mit dem umgekehrten Vorzeichen": der Bejaher des Daseins gegenüber dem Verneiner; der Vertreter der Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht. Beide drücken die Lebensstimmung des Deutschland aus, dessen Zeitgenossen sie waren: Schopenhauer die des Deutschland vor, Nietzsche die des nach 1870; hier Lähmung und Verdrossenheit, dort Aufstieg und Vorwärtsdrang. Nietzsche hat dabei also das positive Vorzeichen, und seine Lehre wird darum leben, solange es Menschen mit Lebensmut und Vorwärtsdrang geben wird.

Um aber den Vergleich zwischen Schopenhauer und Nietzsche zu Ende zu führen, wollen wir noch einen Blick auf ihr Leben werfen. Bei Schopenhauer gibt es eine Diskrepanz zwischen Lehre und Leben. Schopenhauer wie auch Rousseau, sagt Nietzsche einmal, hätten beide das „vitam impendere vero" zu ihrem Wahlspruch gehabt. Aber ihr Leben sei neben ihrer Erkenntnis hergelaufen wie ein launischer Baß, der zur Melodie nicht stimmen wolle: es wäre ihnen nicht gelungen verum impendere vitae! Im Grunde sei Schopenhauer überhaupt kein Pessimist gewesen, so sehr er es auch gewünscht habe. Ohne seine Feinde, fügt Nietzsche hinzu, ohne Hegel, ohne das Weib, die Sinnlichkeit und den ganzen Willen zum Dasein wäre er es vielleicht geworden und krank dazu. Und in einem Brief an die Schwester heißt es sogar, für uns vielleicht nicht ganz durchsichtig: Vergiß nicht, daß ich solche Wesen wie Richard Wagner und Artur Schopenhauer um einiger persönlicher Dinge willen ebenso verachte als tief bedauere.

Solcher Widerspruch zwischen Lehre und Leben ist bei Nietzsche nicht vorhanden. Der Wandlungsreiche ist da aus einem Guß. Er ist der Wahrhaftigere. Er hat gelebt, was er gelehrt hat. Auf Schopenhauer aber paßt so nur mit Vorbehalt der Spruch, den des Jüngers verehrende Dankbarkeit dem Meister gleichsam als Denkmalsinschrift geprägt hat:

Was er lehrte, ist abgetan;
Was er lebte, wird bleiben stahn.
Seht ihn nur an:
Niemandem war er untertan!

Dritter Abschnitt: Wagner.

Die Jahre, in denen Nietzsche, wie er sagt, begriff, daß sein Instinkt auf das Gegenteil hinauswollte als der Schopenhauers — vor und nach 1876 — sind auch die Zeit der allmählichen Loslösung von Richard Wagner. Aber die Trennung von Wagner war für Nietzsche ein viel unmittelbareres und darum tieferes und schmerzlicheres Erlebnis, als die von dem philosophischen Führer. Hier handelte es sich um den toten Genius, mit dem der Jünger nur durch seine Schriften verkehrte — im Falle Wagner dagegen um den lebenden, geliebten und verehrten Meister, um den Genius, der leibhaftig in sein Leben getreten war, dem er Auge in Auge geschaut, dem er Jahre lang vertrautester Hausfreund gewesen, mit dem er gebangt hatte um sein Werk und mit dem er wiederum — gelacht hatte wie nie mit einem anderen Menschen. Um keinen Preis, heißt es noch im „Willen zur Macht", möchte ich die Tage in Tribschen aus meinem Leben weggeben, Tage des Vertrauens, der Heiterkeit, der sublimen Zufälle, der tiefen Augenblicke. Über unseren Himmel ist nie eine Wolke dahingegangen. Und wiederum: Gewiß, es sind die schönsten Tage meines Lebens gewesen, die ich mit Wagner in Tribschen und durch ihn in Bayreuth 1872 (Grundsteinlegung) verlebt habe.

Wagner hatte seine ganze Seele erfüllt, und die Loslösung von ihm wühlte diese Seele in ihren Tiefen auf. Was überhaupt das Erlebnis Wagner für Nietzsche bedeutet, ersieht man daraus, daß er eigentlich nie mit ihm fertig geworden ist. Auch die Auseinandersetzung mit Schopenhauer zieht sich durch sein ganzes Leben hin. Aber während er ihr bloß *eine* besondere Schrift gewidmet hat, hat das Erlebnis Wagner ihm, abgesehen von zahllosen Einzelbemerkungen, drei zusammenfassende Schriften abgenötigt, in denen er dieses Erlebnisses Herr zu werden sucht. Und wenn Nietzsche von Wagner sagt: er sei auf dem Riff der Schopenhauerschen Philosophie

festgefahren — so gilt dasselbe in etwa von ihm und seinem Verhältnis zu Wagner: er stand Jahre lang gleichsam unter seinem Bann. Es war etwas Verwandtes in beiden und doch wieder der stärkste Gegensatz. Es war die Gefahr für Nietzsche, den Jünger, im Banne dieses Meisters sich selbst zu verlieren, nicht zu sich selbst zu kommen. Er nennt Wagner darum seine stärkste Charakterprobe.

Die drei Schriften, die das Erlebnis Wagner von Nietzsche erzwang, sind: „Richard Wagner in Bayreuth" (1876); „Nietzsche contra Wagner" und „Der Fall Wagner"; die beiden letzten aus dem letzten Halbjahr seines Schaffens, so allerdings, daß „Nietzsche contra Wagner" wesentlich eine Zusammenstellung von Ausführungen über Wagner aus früheren Schriften bietet, Ausführungen, die jetzt zu einem Büchlein vereinigt wurden. Die Stellung zu Wagner, die sich in diesen drei Schriften ausspricht, ist jedesmal eine verschiedene. Wir können sie als die des Verehrenden, des Kritikers und des Bekämpfers bezeichnen und drücken damit zugleich den Wechsel der Stellung aus, der sich in der Entwicklung des Verhältnisses Nietzsches zu Wagner überhaupt vollzieht. —

Drei starke Seile sind es gewesen, die den jungen Nietzsche zu Wagner hinzogen: die Musik, Schopenhauer, Wagners geniale Persönlichkeit.

Der Musik Wagners scheint Nietzsche zunächst mit einiger Zurückhaltung gegenübergestanden zu haben. 1866 hat er sich den Klavierauszug der „Walküre" verschafft und findet in diesem Werke die größten Schönheiten und virtutes durch ebenso große Häßlichkeiten und Mängel aufgewogen. Dann aber wird sein Verhältnis zur Wagnerschen Musik ein immer wärmeres. Zwei Jahre später schreibt er an Rohde, nachdem er gerade die Einleitung zum „Tristan" und die Ouvertüre zu den „Meistersingern" gehört hat: Ich bringe es nicht übers Herz, mich dieser Musik gegenüber kritisch kühl zu verhalten; jede Faser, jeder Nerv zuckt in mir, und ich habe lange nicht ein solches andauerndes Gefühl der Entrücktheit gehabt als bei letztgenannter Ouvertüre. Was Nietzsche auch später noch bei dieser Ouvertüre empfand, darüber lese man den Aphorismus in „Jenseits von Gut und Böse" (8. Hauptstück). Sein Anhören Wagnerischer

Musik wird immer mehr eine jubelnde Intuition, ein staunendes Sich-selbst-Finden. Ich wüßte nicht, heißt es in den Vorarbeiten zu „Richard Wagner in Bayreuth“, auf welchem Wege ich je des reinsten, sonnenhellen Glückes teilhaftig geworden wäre als (!) durch Wagners Musik. Nach dem Mannheimer Konzert im Dezember 1871 heißt es, wieder an Rohde: Ach, mein Freund, daß du nicht dabei sein konntest! Was sind alle sonstigen künstlerischen Erinnerungen und Erfahrungen, gemessen an dieser allerletzten! Mir ging es wie einem, dem eine Ahnung sich endlich erfüllt. Denn genau das ist Musik und nichts sonst. Und genau das meine ich mit dem Wort Musik, wenn ich das „Dionysische“ schildere und nichts sonst! Wenn ich mir aber denke, daß nur einige Hundert Menschen aus der nächsten Generation das von der Musik haben, was ich von ihr habe, so erwarte ich eine völlig neue Kultur...

Und diese dionysische Musik ist zugleich Schopenhauersche Musik, metaphysische Musik, Musik an sich. Wie Schopenhauer das Wesen der Musik beschrieben hatte — in Wagners Tönen fand Nietzsche es restlos zum Erklingen gebracht. Und Wagner war überhaupt sein praktischer Kurs in der Schopenhauerschen Philosophie. Denn auch Wagner war sich ja innerster Übereinstimmung mit dieser Philosophie bewußt. Meinte er doch, nachdem er Schopenhauern kennen gelernt hatte: jetzt erst, mit Hilfe eines andern, der ihm die mit seinen Anschauungen zusammenfallenden Begriffe lieferte, seine eigenen Kunstwerke erst wirklich verstanden, das heißt auch mit dem Begriff erfaßt und seiner Vernunft verdeutlicht zu haben. Jetzt erst verstehe er die hohe Tragik der Entsagung, die wohl motivierte, endlich notwendig auftretende, einzig erlösende Verneinung des Willens, die seinen drei Opern (Holländer, Tannhäuser, Lohengrin) die große Weihe gegeben habe, und er könne kaum noch fassen, wie er solche furchtbar ernsten Werke in einer Zeit optimistischer Weltauffassung habe schaffen können. Das Auffallendste in dieser Beziehung müsse er an seiner Nibelungendichtung erleben, die er zur Zeit seiner hellenistisch-optimistischen Weltanschauung aufgebaut habe und die doch mit ihrem Gedanken der Weltentsagung und Weltverneinung unmittelbar in Schopenhauersche Urteile einmünde (Bürkner, Leben Wagners, S. 138).

Und Schopenhauern gewissermaßen fortsetzend, seine Lehre an Wagners Musik illustrierend, preist Nietzsche in der Wagnerschen Unzeitgemäßen die erlösende Kraft der Musik. Die Sprache, so hören wir hier, vermöge gerade das nicht zu leisten, dessentwegen sie eigentlich da sei, nämlich über die einfachsten Lebensnöte die Leidenden miteinander zu verständigen. In der Musik aber erklinge die richtige Empfindung, die Feindin aller Konvention, aller künstlichen Entfremdung und Unverständlichkeit zwischen Mensch und Mensch. Die Musik ist ihm so Rückkehr zur Natur und Reinigung und Umwandlung der Natur und Erlösung von der Scheinkultur. Die Erscheinung des modernen Menschen ist nämlich ganz und gar Schein geworden; er besitzt keine notwendige Gestaltung mehr. Da treten nun die von der Musik erfüllten Seelen auf; sie bewegen sich nach dem Gang eines großen, freien Rhythmus in vornehmer Ehrlichkeit, in einer Leidenschaft, welche überpersönlich ist. Sie erglühen von dem machtvoll ruhigen Feuer der Musik, das aus unerschöpflicher Tiefe aus ihnen ans Licht quillt. Und das alles zu welchen Zwecke (wie es mit einer echt Wagnerischen Wendung weiter heißt)? Durch diese Seelen, ist die Antwort, verlangt die Musik nach ihrer ebenmäßigen Schwester, der Gymnastik, als nach ihrer notwendigen Gestaltung im Reiche des Sichtbaren; im Suchen und Verlangen nach ihr wird sie zur Richterin über die ganze verlogene Schau- und Scheinwelt der Gegenwart. Hieß einige Jahre vorher Schopenhauer der „Richter der Kultur“, so wird jetzt, im Banne der Schopenhauerschen Theorie und des lebendigen Meisters, der Musik diese Rolle zugewiesen.

Dieser Meister aber ist ihm zugleich die Verkörperung dessen, was Schopenhauer ein Genie genannt hatte. Mehr noch als unter dem Banne der Musik, stand Nietzsche unter dem Banne der Persönlichkeit Wagners. Ich hatte so lange nach dem Menschen gesucht, heißt es 1882 in einem Brief an die Schwester, der höher war als ich und der mich wirklich übersah: in Wagner glaubte ich ihn gefunden zu haben. Nach dem ersten Zusammentreffen mit ihm, 1868 in Leipzig, schreibt er an Rohde: Wagner, wie ich ihn jetzt kenne: aus seiner Musik, seinen Dichtungen, seiner Ästhetik, zum nicht geringsten Teile aus jenem glücklichen Zusammensein mit ihm

— ist die leibhaftige Illustration dessen, was Schopenhauer ein Genie nennt. Und nach den ersten Besuchen in Tribschen heißt es, wieder an Rohde: Wagner ist wirklich alles, was wir von ihm gehofft haben: ein verschwenderisch reicher und großer Geist; ein energischer Charakter und bezaubernd liebenswürdiger Mensch von dem stärksten Wissenstrieb usw. — ich muß ein Ende machen, sonst singe ich einen Päan. Was ich dort (Tribschen) lerne und schaue, heißt es ein andermal, höre und verstehe, ist unbeschreiblich: Schopenhauer und Goethe, Äschylus und Pindar leben noch, glaube es mir! „Meinen Jupiter" nennt er ihn wohl und sein Leben ein fruchtbares, reiches, erschütterndes, ganz abweichend und unerhört unter mittleren Sterblichen. Fest gewurzelt durch eigene Kraft; mit seinem Blick immer gründlich hinweg über alles Ephemere und unzeitgemäß im schönsten Sinn. Er gehört nicht zu diesem Geschlecht, mag es ihn preisen oder verwerfen. Seine Gedanken sind wie die jedes guten und großen Deutschen überdeutsch, und die Sprache seiner Kunst redet nicht zu Völkern, sondern zu Menschen, aber zu Menschen der Zukunft.

So ist ihm, wie bei Schopenhauer, auch bei Wagner die Unzeitgemäßheit ein erstes Kennzeichen des Genius. Auf Erfolg bei seinen Zeitgenossen, meint er, hatte Wagner in einsichtigster Schätzung derselben immer grundsätzlicher verzichtet und dem Gedanken an Macht entsagt; so aber gerade sei ihm endlich „Erfolg" und „Macht" über Nacht gekommen. Die Unzeitgemäßheit des Genius schildert der junge Denker, das eigene Los vorausahnend, in folgenden Sätzen: Der dithyrambische Dramatiker — als solchen bezeichnet er Wagner, wir dürfen dabei an den Dithyrambiker Zarathustra denken — steht inmitten aller lärmenden Anrufe und Zudringlichkeiten von Tag, Lebensnot, Gesellschaft, Staat als der einzig Wache, einzig wahr und wirklich Gesinnte unter verworrenen und gequälten Schläfern, unter lauter Weinenden, Leidenden. Mitunter selbst fühlt er sich wie von dauernder Schlaflosigkeit erfaßt, als müßte er nun sein so übernächtig helles und bewußtes Leben zusammen mit Schlafwandlern und gespensterhaft ernst tuenden Wesen verbringen: so daß eben jenes alles, was andern als Tugend, ihm unheimlich erscheint und er sich versucht fühlt, dem Eindruck der Erscheinung mit übermütiger Verspottung zu begegnen. Aber wie eigentümlich durch-

kreuzt wird diese Empfindung, wenn gerade zu der Helle seines schaudernden Übermutes ein ganz anderer Trieb sich gesellt: die Sehnsucht aus der Höhe in die Tiefe, das liebende Verlangen zur Erde, zum Glück der Gemeinsamkeit — dann, wenn er alles dessen gedenkt, was er als einsam Schaffender entbehrt; als sollte er nun sofort wie ein zur Erde niedersteigender Gott alles Schwache, Menschliche, Verlorene „mit feurigen Armen zum Himmel emporheben", um endlich Liebe und nicht mehr Anbetung zu finden und sich in der Liebe seiner selbst völlig zu entäußern. Denn diese Kreuzung ist das tatsächliche Wunder in der Seele des dithyrambischen Dramatikers... Ist es nicht in der Tat Zarathustra, der hier im voraus beschrieben wird! Wie denn der spätere Nietzsche selber diesen Eindruck bestätigt durch die allgemeine Bemerkung: Was ich in jungen Jahren bei Wagners Musik gehört habe, hat mit Wagner überhaupt nichts zu tun; wenn ich die dionysische Musik beschrieben habe, beschrieb ich das, was ich gehört hatte. Beweis dafür ist meine Schrift: Richard Wagner in Bayreuth: in allen psychologisch entscheidenden Stellen ist nur von mir die Rede; man darf rücksichtslos meinen Namen oder das Wort Zarathustra hinstellen, wo der Text das Wort Wagner gibt.

Der Genius ist unzeitgemäß. Er ruht in sich. Er muß in sich selber ein Ganzes sein, sonst ist er verloren. Und so haben denn auch die weiteren Eigenschaften, an denen Nietzsche bei Wagner den Genius erkennt, es irgendwie mit einem Ganzen zu tun.

Da ist zum Beispiel eine Andeutung über Wagners Naivität. Sie fällt dem jungen Psychologen des Genies an dem Mann Wagner in Verkehr mit ihm, dem Jüngling, auf, und er meint: Die Seltenen, die jetzt noch zur Naivität kommen, wie Goethe und Wagner, werden diese jetzt immer noch mehr als Männer haben, als im Alter der Kinder und Jünglinge. Hier liegt sicher auch der Ursprung jenes Zarathustrawortes, daß im Mann mehr Kind ist als im Jüngling und jener andern Erkenntnis von den drei Lebensstufen, den „drei Verwandlungen des Geistes": vom Gehorsam zur Freiheit zur Unschuld; vom Du sollst zum Ich will zum Ich bin. Dies Ich bin, diese Unschuld ist das, was hier Naivität heißt.

Der Genius ist naiv. Etwas anders ausgedrückt lautet dieser Satz:

Der Genius ist sich selber treu. Das Bild der Treue hat Wagner in allem, was er dachte und dichtete, ausgeprägt: Treue von Bruder zur Schwester, Freund zu Freund, Diener zum Herrn, Elisabeth zu Tannhäuser usw. Vor allem aber hielt er sich selber die Treue. Zwei Seelen, so heißt es darüber, wohnten in seiner Brust: eine schöpferische, schuldlose, lichtere Sphäre — und eine dunkle, unbändige, tyrannische; aber die erstere blieb der letzteren treu. Diese wundervolle Erfahrung und Erkenntnis schuf Wagner in hundert Gestaltungen aus sich heraus. Er blieb weiter sich selber treu gegenüber Philosophie und Geschichte. Er fand in ihnen nicht nur Waffe und Rüstung, sondern er fühlte hier vor allem den begeisternden Anhauch, der von den Grabstätten aller großen Leidenden und Denkenden herweht. Keine Einschläferungssäfte sog er aus ihnen, wie unsere optimistisch zufriedene Wissenschaft, sondern gerade gesteigerte Entschiedenheit und Unbeugsamkeit für sein Wollen. Und gerade als Philosoph ging er nicht nur durch das Feuer verschiedener philosophischer Systeme, ohne sich zu fürchten, hindurch, sondern auch durch den Dampf des Wissens und der Gelehrsamkeit und hielt seinem höheren Selbst Treue, welches von ihm Gesamttaten seines vielstimmigen Wesens verlangte und ihn leiden und lernen hieß, um jene Taten tun zu können — wie denn dieser erste Nietzsche an Wagner eine Begabung des Lernens rühmt, die selbst unter Deutschen, dem eigentlichen Lernvolk, erstaunlich sei.

Treue gegen sich ist Einheit. Und Einheit aller Lebensäußerungen ist ja das eigentliche Wesen aller Kultur, wie dies zumal die der Griechen lehrt. In Wagner erblickt der junge Griechenverehrer den Gegen-Alexander, der den gordischen Knoten der hellenischen Kultur wieder binden wollte. Denn das ist jetzt die Aufgabe: diesen Knoten wieder zu binden, nachdem er gelöst war, nachdem seine Enden nach allen Weltrichtungen hin flatterten. Da ist Wagner ein Zusammenbildner und Beseeler des Zusammengebrachten, ein Vereinfacher der Welt. Er waltet über den Künsten, den Religionen, den verschiedenen Völkergeschichten, und ist doch der Gegensatz eines Polyhistors, eines nur zusammentragenden und ordnenden Geistes. Wagner ist eine abschließende Natur. Man denke an seine Beschäftigung mit der deutschen Mythologie: eine ungeheure Summe von

Wissen kann man jetzt wegwerfen, nachdem das erlösende Wort gesprochen ist. Ein gut Teil Gelehrsamkeit und Geschichte, namentlich Ästhetik, ist nun veraltet und zum Trödel geworden.

Dieser Genius ist aus der bisherigen Ästhetik unfaßbar. Er zeigt, daß es vor allem gilt, kräftig über den „Laokoon“ hinauszuschreiten, der die Grenzen zwischen den Künsten so fein säuberlich gezogen hatte. Wagner ist der Schöpfer des Gesamtkunstwerks. Sein Auftreten in der Geschichte der Künste gleicht dem vulkanischen Ausbruch des gesamten ungeteilten Kunstvermögens der Natur selber, nachdem die Menschheit sich an den Anblick der Vereinzelung der Künste wie an eine Regel gewöhnt hatte. Wagner hat im Bereich der Musik getan, was im Bereich der Plastik der Erfinder der Freigruppe tat: man kann ihn von allen Seiten ansehen. Über allem Widerstreit des einzelnen schwebt ein mächtiger symphonischer Verstand, der aus dem Kriege fortwährend die Eintracht gebiert. Denn Wagner versteht zu kommandieren. Er ist eine gesetzgebende Natur. Er übersieht viele Verhältnisse und ist nicht im Kleinen befangen; er ordnet alles im Großen und ist nicht nach der isolierten Einzelheit zu beurteilen. Musik, Drama, Poesie, Kunst, Staat — alles hängt hier zusammen. Wagners Musik als Ganzes ist ein Abbild der Welt, so wie diese von dem großen ephesinischen Philosophen verstanden wurde: als Einheit, Harmonie, die der Streit aus sich zeugt; als die Einheit von Gerechtigkeit und Feindschaft. Alles Sichtbare der Welt will in Wagner zum Hörbaren sich vertiefen und verinnerlichen und sucht seine verlorene Seele; und ebenso will in Wagner alles Hörbare der Welt auch als Erscheinung fürs Auge ans Licht hinaus und hinauf und will gleichsam Leiblichkeit gewinnen. Er ist der dithyrambische Dramatiker, der zugleich den Schauspieler, Dichter und Musiker umfaßt.

Und allumfassend, wie diese Kunst ist, wendet sie sich auch an die allumfassende Gemeinschaft: an das Volk. Man weiß, welche Rolle „das Volk“ in Wagners theoretischen Ausführungen spielt. Ein Volk ist nach ihm eine Vielheit, die dieselbe Not leidet. Aus Mitleid mit dem Volk, sagt Nietzsche, wird Wagner zum Revolutionär der Gesellschaft, während Christentum und Wissenschaft sich zur Unterstützung der modernen Gesellschaft gegen das Volk gebrauchen

ließen. Und dazu ist das dichtende Volk für Wagner auch der einzige bisherige Künstler: der Mythus ist ihm das Erzeugnis und die Sprache der Not des Volkes, und die Musik ist ihm ähnlichen, obschon noch rätselvolleren Ursprungs. Mythus aber und Musik waren es, die Wagnern in seiner Not am tiefsten getröstet und aufgerichtet (!), die seiner Not am seelenvollsten entgegengekommen waren.

Und wie er so dem Volk sich grundverwandt fühlt und eine tiefe Dankbarkeit ihm gegenüber empfindet, so wendet sich seine Kunst auch wieder ans Volk. Sie kennt nicht, wie die Kunst der Renaissance, den Gegensatz von gebildet und ungebildet. Hier ist vielmehr eine Kunst, so sonnenhell und warm, um ebenso die Niedrigen und Armen im Geiste mit ihrem Strahl zu erleuchten, als den Hochmut der Wissenden zu schmelzen. Und so muß diese Kunst alle Begriffe über Erziehung und Kultur umwenden. Hier wird der Vorhang weggezogen vor einer Zukunft, in der es keine höchsten Güter und Beglückungen mehr gibt, die nicht dem Herzen aller gemein sind. Der Schimpf, der bisher dem Worte „gemein" anklebte, wird dann von ihm hinweggenommen sein. — Man sieht, wie wenig der „Aristokrat" Nietzsche, der Verächter der Masse, hier auf seiner Bahn ist und ahnt, welch ein Abfall bevorsteht!

Aber zunächst geht er noch mit Wagner weiter, geht mit ihm den Weg zur Höhe, den Weg nach Bayreuth. Worin liegt nach Nietzsche die Notwendigkeit Bayreuths? Das tiefste Bedürfnis, so antwortet er, trieb den Gesamtkünstler Wagner, für seine Kunst die Tradition eines Stils zu begründen, durch welche sein Werk in reiner Gestalt von einer Zeit zur andern fortleben könne, bis es jene Zukunft erreicht, für welche es von seinem Schöpfer vorausbestimmt war. Denn hier liegt ja die eigentliche Not des Künstlers der Zukunft: er kann nicht gleich dem Philosophen in einem dunklen Winkel für sich allein der Erkenntnis nachjagen, er braucht menschliche Seelen als Vermittler an die Zukunft, öffentliche Einrichtungen als Gewährleistung dieser Zukunft, als Brücke zwischen jetzt und einstmals. So brauchte Wagner Bayreuth.

Und hier ist der Gipfel, bis zu dem Nietzsche Wagnern folgt. Bayreuth ist der Gipfel. Wagner ist auf der Höhe. Er feiert den Sieg

seiner Sache. Und auf dieser Höhe, bei dieser Siegesfeier, scheidet nun plötzlich der Jünger und Verehrer von ihm. Weshalb? Nietzsche erblickt von dieser Höhe — den Abgrund! Den Abgrund, der ihn und sein Ideal von Kunst und Kultur zu verschlingen drohte!

Zwar nicht so plötzlich, wie es nach den letzten Sätzen den Anschein haben könnte, nicht mit einem Schlage und nicht erst in Bayreuth selber war Nietzschen die Erkenntnis dieser Gefahr gekommen. Schon seit Jahren hatte sich das Gefühl davon in ihm entwickelt, allen und fast ihm selber noch verborgen. Solange er mit dem Genius gekämpft und gelitten hatte, war er sich seiner Verschiedenheit von ihm nicht bewußt geworden. Das große Mitleiden hatte ihm die Augen gehalten. Aber als dann Wagners Sache anfing siegreich zu werden, da fielen ihm allmählich die Schleier von den Augen. Der Sieg der Sache Wagners aber war grundsätzlich entschieden mit dem Jahre 1872, dem Jahr der Grundsteinlegung des Bayreuther Festspielhauses. Und diese Feier war der eigentliche Höhepunkt der Nietzeschen Wagnerverehrung. Damals hatte er Freund Rohde „so ernst als möglich“ ermahnt, um keinen Preis zu fehlen: 50 Jahre später würden wir es für unverzeihlich, für verrückt halten, nicht dabei gewesen zu sein. Und er bezeichnet es als die größte Gunst und Bevorzugung von seiten der Göttin Tyche, gerade als Zeitgenosse der Bayreuther Jahre zu leben, und mitunter zweifelt er daran, ob er diese zu heiß und allzulang ersehnte Freude wirklich aushalten werde.

Von diesem Höhepunkte aber war es in den folgenden Jahren langsam bergab gegangen. Was war in diesen Jahren geschehen? Als der Sieg des Genius nahe, als Wagners Sache gesichert schien: da hatte sich einmal die eigene Aufgabe kräftigst in Nietzsche geregt; und anderseits hatte es ihn gedrängt, sich nun über Wagner und sein Werk eine Gesamtrechenschaft abzulegen. So hatte er die vierte „Unzeitgemäße“ geschrieben: Richard Wagner in Bayreuth. Was man aber darstellt, so erkennt er später, mit dem ist man innerlich fertig. Mit Unlust schon hatte er die Schrift zu Ende geführt. Mit Unlust und einer Art schlechtem Gewissen hatte er sie dem Meister übersandt. Er fürchtete, man möchte seine Zweifel, Sorgen, Befürchtungen zwischen den Zeilen lesen.

So war die Zeit der Eröffnungsfeier 1876 herangekommen. Nietzsche glaubte, seiner Krankheit wegen ihr nicht beiwohnen zu können. Halb war er froh darüber. Aber noch war er sich seiner veränderten inneren Stellung nicht völlig und klar bewußt. Vielleicht konnte noch alles gut werden; vielleicht würde die Wirklichkeit seine Befürchtungen Lügen strafen. Und durfte er, der diesen Heroldsruf getan, durfte er der Feier fern bleiben!

So geht er hin, und die Enttäuschung schleicht hinter ihm her; in Bayreuth selber wird sie unwiderruflich.

Mein Fehler war, sagt er später, daß ich nach Bayreuth mit einem Ideal kam. Er kam mit der großen Jugendsehnsucht nach dem Vollkommenen. Ein Ideal von Kultur und Menschen schwebte ihm vor, wie es im Grunde niemand mit ihm teilte, auch Wagner nicht; wie es so in keines Menschen Herz lebendig war. Nicht um Kunst allein war es ihm zu tun, als ob sie ein Heil- und Betäubungsmittel wäre, mit dem man alle übrigen elenden Zustände von sich abtun könnte. Vielmehr sah er im Bilde jenes tragischen Kunstwerkes von Bayreuth, das vor seiner Seele stand, den Kampf der Einzelnen mit allem, was ihnen als scheinbar unbezwingliche Notwendigkeit entgegentritt, mit Macht, Gesetz, Herkommen, Vertrag und der ganzen Ordnung der Dinge. Er wußte, daß die Kunst keine Lehrerin und Erzieherin für das unmittelbare Handeln sei; aber ihre Größe und Unentbehrlichkeit lag ihm darin, daß sie den Schein einer einfacheren Welt, einer kürzeren Lösung der Lebensrätsel darbiete.

Der Gedanke von Bayreuth war ihm das, was er später in dem Symbol des „großen Mittags“ ausdrückt: die Weihe der Auserwählten zur größten aller Aufgaben; ein Augenblick höchster Selbstbesinnung der Menschheit, wo sie zurückschaut und hinausschaut, wo sie aus der Herrschaft des Zufalls und der Priester hinaustritt und die Frage des Warum, des Wozu zum ersten Male als Ganzes stellt. Eine Vereinigung aller wirklich lebendigen Menschen hoffte er in Bayreuth zu finden, die Entfaltung eines Reiches der Guten. Und Wagnern als den König dieses Reiches: König und Reformator und Erlöser und Erzieher in einem. All seine innerste Sehnsucht hatte er aus sich herausprojiziert und in Wagner verkörpert. Er hatte einige der Eigenschaften des Genius, des Reformators in ihm ge-

funden, hatte anderes übersehen, hatte ihn mit dem Königsmantel der Verehrung, der Dankbarkeit, der Sehnsucht umhüllt und ihn so auf den Thron gesetzt. Daß es zu einem guten Teil sein eignes Gebilde war, das ahnte er vielleicht hin und wieder, aber noch wollte er es sich nicht ganz gestehen.

In Bayreuth aber wird es ihm klar. Alles enttäuscht ihn: die Menschen, die Kunst, der Meister.

Schon in Leipzig hatte der junge Verehrer des Meisters gefunden, daß seine Herren Brüder in Wagner gar zu dumm seien und ekelhaft schrieben. Er redet ein andermal von den schlechten Manieren der Wagnerianer. In Bayreuth wird er auf sie die Probe gemacht haben. Und etwas anderes hatte er von Bayreuth erhofft, als jenen genußsüchtigen Verkehr mit der Kunst, wie ihn unsere Kunstunterhaltungen und Theater, unsere Museen, Konzerte, Gesellschaften darstellen. Die Kunst, die er zu finden gehofft, hatte ihm im Gegensatz gestanden zu der „modernen", die Stumpfsinn wolle oder Rausch, einschläfern oder betäuben; die die modernen Seelen über das Gefühl von Schuld hinwegbringen, nicht ihr zur Unschuld verhelfen wolle.

Die Kunst aber, die in Bayreuth auftritt, ist genau dieselbe. Das wird Nietzsche im Lauf der Zeit immer klarer. Auch diese Kunst ist vor allem Massenkunst. Für drei gute Dinge aber in der Kunst, meint er später, haben Massen niemals Sinn gehabt: für Vornehmheit, Logik, Schönheit. Gute Musik, heißt es in demselben Zusammenhang, habe niemals ein Publikum. Er entdeckt das Demagogische in der Kunst Wagners — wie denn ein Zeitalter der Demokratie den Schauspieler auf die Höhe treibe. Und Wagner ist Schauspieler!

Seine Kunst ist Theaterkunst. Nietzsche aber, der eine Zeitlang eine Unzeitgemäße auch gegen das Theater vorhatte — auch Wagnern war ja der herkömmliche, gewöhnliche Theaterbetrieb eine Schande der Kunst — Nietzsche wird sich jetzt und später immer völliger klar über seine untheatralische Art. In das Theater, so hören wir, bringt niemand die feinsten Sinne seiner Kunst mit. Es fehlt die Einsamkeit. Alles Vollkommene verträgt keinen Zeugen. Im Theater wird man Volk, Herde, Weib, Pharisäer, Stimmvieh, Pa-

tronatsherr, Idiot, Wagnerianer. Wagners Sprache ist Volksrede, und die läßt sich ohne starke Vergröberung selbst des Edelsten nicht denken. Man soll es den Wagnerianern sagen, was das Theater ist: immer nur ein Unterhalb der Kunst, immer nur etwas Zweites, etwas Vergröbertes, etwas für die Masse Zurechtgebogenes, Zurechtgelogenes. Daran hat auch Wagner nichts geändert. Bayreuth ist große Oper, und nicht einmal gute Oper. Das Theater ist eine Form der Demolatrie in Sachen des Geschmacks; das Theater ist ein Massenaufstand, ein Plebiszit gegen den guten Geschmack. Pulchrum est paucorum hominum. Der große Erfolg, der Massenerfolg, ist nie auf der Seite des Echten: man muß Schauspieler sein, ihn zu haben. Der dramatische Sinn ist der gröbste Sinn. Das Drama steht viel tiefer als das Epos; es braucht ein roheres Publikum: demokratisch! Wir sehen auf unsern Theatern Helden mit Lindwürmern und sollen an ihr Heldentum glauben, trotzdem wir sehen — also sehen und doch glauben! — das ist Nietzsche etwas zuviel verlangt. Da empfindet er, wie Tolstoi — oder wie der alte Solon, dessen Frage an Thespis er einmal anführt: ob er sich nicht schäme, angesichts so vieler Menschen solche Lügen vorzubringen — allzusehr die „Lüge" des Theaters. Und das ist so Nietzsches Sorge, wie er sie zuletzt im „Fall Wagner" formuliert: daß das Theater Herr über die Kunst werde; daß der Schauspieler zum Verführer der Echten wird; daß die Musik eine Kunst zu lügen wird.

Das etwa ist es, was in Nietzsche gegen das Theater spricht: die Lüge, die Vergröberung, die Massenhaftigkeit, das Unvornehme. Fügen wir noch einiges hinzu. Zunächst etwas „Physiologisches". Nietzsche ist eine unsinnliche Natur. Der äußere Ausdruck dieser Unsinnlichkeit ist gewissermaßen seine halbe oder dreiviertel Blindheit. Was aber hat der Blinde vom Theater! Weiter: von Anfang an bemerkt Nietzsche, daß die Gelehrten in Bayreuth fehlen. Er rechnet ihnen das zuerst als Vorwurf an. Später meint er: sie hatten Bayreuth nicht nötig. Wir könnten im Sinne Nietzsches hinzufügen: Sie fehlten, weil sie nicht für die „Lüge" sind. Und wiederum weiter. Nietzsche war mehr als Gelehrter: er war Philosoph. Der Philosoph aber, so hörten wir schon, erlebt seine höchsten Verzückungen in seinem „Winkel". Wer selber etwas von einem Faust oder

Manfred ist: was bedarf der der Fauste und Manfrede des Theaters! Und Zarathustra sagt: Wer auf den höchsten Bergen steigt, der lacht über alle Trauerspiele und Trauerernste!

Also Theaterkunst ist Massenkunst, ist nichts für den, der die Welt in sich selber erlebt, nichts für den Philosophen, für den vornehmen und schaffenden Geist.

Gehen wir weiter auf der Bahn, die Nietzschen von Wagner entfernte. Im Theater von Bayreuth sollte Wagners Gesamtkunstwerk sich darstellen, das, was Nietzsche einst als das Neue, Epochemachende, als die Kulturtat Wagners gepriesen hatte: Musik, Drama, Schauspielkunst in einem. Dies Gesamtkunstwerk imponierte Nietzschen auch jetzt noch in etwa. Zwar, so sagt er: die Musik ist nicht viel wert; das Drama auch nicht; die Schauspielkunst ist oft nur Rethorik: aber alles ist im Grunde eins und auf einer Höhe. Aber je länger, desto mehr wird diese Vermischung der Künste für Nietzsches Geschmack ein Greuel. Seine Einwände gegen sie sind vor allem physiologischer Art. Wie dies Sammelsurium nur aufnehmen! Es will ihm scheinen, als ob Wort und Musik des Musikdramas vor der Aufführung auswendig gelernt werden müsse, denn ohne das höre man weder die Worte noch selber die Musik. Und welche Anforderung, daß hier die begriffliche Sprache und die Tonsprache nebeneinander hergehen! Diese zehnfache Aufmerksamkeit, die hier verlangt wird, ist für Auge, Verstand, Gefühl zu angreifend. Es ist höchste Tätigkeit des Aufnehmens ohne jede produktive Gegenwirkung.

Wagner ist Musik für eine unreife Musikperiode. Nicht auf Kunstwirkung, sondern ganz allgemein auf Nervenwirkung ists abgesehen. Wagners Musik fehlt das, was seinen Schriften fehlt: die Dialektik — Logik hieß es oben. Er kann mit seiner Musik nicht erzählen noch beweisen, sondern nur überfallen, umwerfen, quälen, spannen, entsetzen. Wagner wirft alle physiologischen Voraussetzungen der bisherigen Musik um: diese Musik ist ein Schwingen und Schweben, nicht mehr ein Gehen und Tanzen. Wie die dialektische Schärfe, so ist ihr auch alle Anmut und Zierlichkeit versagt. Sie ist, und damit glaubt Nietzsche das Entscheidende zu sagen, sie ist eine vollkommene Entartung des rhythmischen Gefühls; das Chaos an Stelle

des Rhythmus. Überhaupt: Formlosigkeit, Wagner hat in bezug auf Form die ganze Rohheit des Deutschen.

Und Wagners Musik ist ein Mißverständnis. Sie hat allerlei Nebenzwecke: Volkserhebung, Moral, Religion, Erlösung. Nietzsche aber will letzten Endes allein Kunst: ars, Kunst für Künstler, etwas göttliche Indifferenz, etwas unerlaubte Heiterkeit auf Kosten aller wichtigen Dinge; Kunst als Überlegenheitsgefühl, als Berg gegenüber der Niederung von Politik, Bismarck, Sozialismus, Christentum usw. Dem bornierten „deutschen Ernst" in der Musik will er das „Genie der Heiterkeit" entgegenstellen. Die Musik ist festzuhalten als Erholung. Sie soll in den Dienst des Willens zur Macht gestellt werden: die idealisierenden Grundmächte soll sie ans Licht ziehen und göttliche Leichtigkeit und anmutigste Vollkommenheit zum Ausdruck bringen. Was wir Halkyoner bei Wagner vermissen? La gaya scienza; die leichten Füße, Blitz, Feuer, Anmut, die große Logik, den Tanz der Sterne, die übermütige Geistigkeit, die leichten Schauder des Südens, das glatte Meer, Vollkommenheit...

Wagner ist ein schlechter Musikant; er ist nicht Musiker aus Instinkt. Es gab keinen großen Musiker, der mit 28 Jahren ein so schlechter Musiker war. Zwar entschlüpfen ihm kurze Stellen guter Musik, fast immer im Widerspruch zum Drama.

Dies Nietzsches Einwände gegen die Musik. Aber, könnte man sagen: die Musik allein ist ja auch Wagnern ein Unding. Die Musik ist für Wagner bloß Mittel des Ausdrucks, der Zweck ist das Drama. Ohne das Drama, fragt er: Wozu der Lärm? — Aber Wagner, sagt Nietzsche, ist überhaupt kein Dramatiker. Das Wort Drama in seinen Schriften ist bloß ein Mißverständnis, ungefähr wie das Wort Geist im neuen Testament ein Mißverständnis sei. Weshalb ist Wagner kein Dramatiker? Weil er kein Psychologe ist, lautet Nietzsches Antwort. Aber dramatische Musik war die einzige, die Wagner machen konnte!

Denn Wagner war eben — Schauspieler. Dies der Eindruck des fabelhaft beweglichen und lebendigen Mannes nicht bloß auf Nietzsche. Malwida von Meysenbug erzählt im „Lebensabend einer Idealistin": Als Wagner einmal Shakespeare vorgelesen hatte, habe sie scherzend zu ihm gesagt: er habe seinen Beruf verfehlt, er hätte

Schauspieler werden müssen! Diese schauspielerische Urbegabung stellt denn auch schon Nietzsches Bayreuther „Unzeitgemäße“ fest. Diese Begabung habe es sich versagen müssen, so heißt es dort, sich auf dem nächsten, trivialsten Wege zu befriedigen und habe so in der Heranziehung aller Künste zu einer großen schauspielerischen Offenbarung ihre Auskunft und ihre Rettung gefunden. Und in „Menschliches“ redet Nietzsche von einem „versetzten Schauspieler“, einem „geborenen Schauspieler“ — wie Goethe ein Maler ohne Hände gewesen sei. Dem Schauspieler aber kommt es auf den Effekt an. Seine Kunst wird immer mehr eine Kunst zu lügen. So wird Wagner zum unvergleichlichen histrio, zum erstaunlichsten Theatergenie, das die Deutschen gehabt haben. Er hat uns die Theatokratie gebracht. Auch im Entwurf der Handlung, deren erhabene Einfachheit und Größe der frühere Nietzsche pries, ist er vor allem Schauspieler.

Alles in allem: einen Reformator der Kultur, einen Genius und Erlöser hatte Nietzsche in Bayreuth zu finden gehofft, und er fand — einen Schauspieler, einen Theaterdirektor, der schließlich doch nur ein neues Theater neben die andern setzte.

Wagner allerdings glaubte, daß von seinem Theater eine erlösende Wirkung ausgehen werde. Lag ihm doch im Theater, nach seinen eigenen Worten, der Kern und Keim aller nationalpoetischen und nationalsittlichen Geistesbildung. Wagner ereifert sich, heißt es im „Menschliches“, als ob das Heil der Deutschen vom Theater abhinge. Aber die Deutschen, meint Nietzsche hier, nehmen das ganze Theaterwesen nicht ernst. Eine ernste Nation wolle sich einige Leichtfertigkeit nicht verkümmern lassen: die Deutschen nicht in den theatralischen Künsten. Und jener Widerstand, den Wagner zuerst bei den Deutschen gefunden habe, könne darum nicht hoch genug geschätzt und zu Ehren gebracht werden. Er mache den Deutschen Ehre; er erlaube selbst zu hoffen; soviel Gesundheit hätte Frankreich nicht mehr aufzuweisen. Und so wirft Nietzsche in dieser Zeit wohl die Frage auf: War Wagner überhaupt ein Deutscher? Sein Wesen widerspreche dem, was bisher als deutsch empfunden worden sei. Zum Beispiel sei er zu unbescheiden für einen Deutschen. Und ein andermal heißt es: Wenn Schaffen ohne Rücksicht auf Glanz und

Erfolg, ohne Neid, die eigentlichen deutschen Eigenschaften sind: sollte Wagner nicht fast beweisen wollen, daß er kein Deutscher ist! Die Oper, die Sucht nach dem Effekt ist undeutsch. Und gar der Parsifal?

— Ist das noch deutsch?
Aus deutschem Herzen kam dies schwüle Kreischen?
Und deutschen Leibs ist dies Sichselbstzerfleischen?
Deutsch ist dies Priester-Hände-Spreizen?
Dies weihrauchdüftelnde Sinne-Reizen?
Und deutsch dies Stürzen, Stocken, Taumeln?
Dies zuckersüße Bimbambaumeln?
Dies Nonnenäugeln, Ave-Glockenbimmeln,
Dies ganze falsch verzückte Himmel-Überhimmeln?...
— Ist das noch deutsch?
Erwägt! Noch steht ihr an der Pforte...
Denn, was ihr hört, ist Rom — Roms Glaube ohne Worte!

Auch bemerkt Nietzsche einmal: Die semitische Rasse käme der Kunst Wagners verständnisvoller entgegen als die arische. Wagner habe seinerseits allerdings die Juden beleidigt, obwohl er keinen Beruf dazu hatte; später allerdings aus Rache. Und beinahe wäre auch er, Nietzsche, selber durch ihn zum Antisemiten geworden.

So ist ihm Wagner ein Mißverständnis unter Deutschen (was Nietzsche allerdings auch von sich selber sagt), und es scheint ihm, als ob er nirgends weniger hingehöre als nach Deutschland. War Wagner nicht Revolutionär? Er lief vor den Deutschen davon: er ist das Gegengift gegen alles Deutsche par excellence.

Daß freilich irgend etwas in Wagner deutsch war, heißt es nun anderseits, sei allerdings wahrscheinlich. Aber was? Vielleicht, so fragt Nietzsche, der Grad, nicht aber die Qualität seines Wollens und Könnens? Vielleicht nur, daß er alles stärker, reicher, verwegener, härter gemacht hat, als irgendein Franzose des 19. Jahrhunderts es machen konnte?...

Dann aber hören wir, daß Wagner geradezu den „deutschen Geist“ gegenüber dem romanischen „erfunden“ habe. Unter diesem „deutschen Geist versteht num Nietzsche nicht den eigentlichen, wahren

deutschen Geist, den selber zu vertreten er sich bewußt ist, sondern den augenblicklichen Zeitgeist: Wagner wurde „reichsdeutsch“; Wagner „kondeszendierte“ zu den heutigen Deutschen. Schon Wagners „Kapitulation von Paris“ empfand Nietzsche sehr peinlich. Und als Wagner immer mehr „zeitgemäß“ wurde; als Bayreuth das nationale Kunstwerk, der nationale Kunstort wurde, zu dem sogar der neue, alte Kaiser wallfahrten mußte: da fühlte Nietzsche zwischen sich und Wagner das Band vollends zerschnitten. Nun wird er sarkastisch. Die Bühne Wagners, meint er, habe nur eins nötig: Germanen. Definition des Germanen: Gehorsam und lange Beine. Und es ist ihm voll tiefer Bedeutung, daß die Heraufkunft Wagners mit der Heraufkunft des Reiches zusammenfalle; beide Tatsachen beweisen ein und dasselbe: Gehorsam und lange Beine.

Einst hatte Nietzsche den Reformator des deutschen Wesens in Wagner erblickt und erhofft. Er hatte gefunden, es gehe eine Lust am Deutschen, am wahrhaft Deutschen durch Wagners Dichtungen, wie so etwas außer bei Goethe bei keinem Deutschen sich nachfühlen lasse. Er hatte von dieser „deutschen Musik“ und ihrer verklärenden Wirkung auf das volkstümliche Drama die wichtigste Förderung eines originalen, deutsch ausgeprägten Lebens erwartet; er hatte gemeint, daß das Volk jetzt mehr als je der Reinigung und der Weihung durch die erhabenen Zauber und Schrecken echter deutscher Kunst bedürfe, wenn nicht die gewaltig erregten Triebe politischer und nationaler Leidenschaft und die der Physiognomie unseres Lebens aufgeschriebenen Züge der Jagd nach Glück und Genuß unsere Nachkommen zu dem Geständnis nötigen sollten, daß wir Deutsche uns selbst zu verlieren anfingen als wir uns endlich wiedergefunden hatten.

So hatte der junge Nietzsche den „unzeitgemäßen“ Wagner interpretiert. Seine Gedanken seien überdeutsch, wie die jedes guten und großen Deutschen. Hatte er Wagnern damit falsch interpretiert? War der Wagner von Bayreuth wirklich ein anderer als der heimatlose Europäer? Das jedenfalls steht fest, daß Nietzsche Wagnern nach sich selbst ausgelegt hatte, daß er sich selber in Wagner hineingelegt hatte. Dabei kann man nicht sagen, daß Nietzsche in seiner Stellung zum Deutschtum sich geändert hätte. Er war von vornherein, jeden-

falls seit Gründung des Reiches, „überdeutsch“ und kämpfte für das ideale deutsche Wesen, so wie er es, als Gegensatz zu aller Zeitbeschränktheit und Gewöhnlichkeit, verstand. Nur hat Wagners „Kondeszendenz“ zu dem Zeit- und Massendeutschtum diesen Gegensatz verschärft, bis dann später der völlige Unverstand, der dem Philosophen Nietzsche entgegengebracht wurde, den Riß zwischen ihm und dem deutschen Geist von damals unheilbar machte. Solche „Unzeitgemäßheit“ war und blieb ihm das eigentliche Kennzeichen des wahren Genius. Und so sagt er 1880 und faßt damit seine Meinung über diese Seite des Problems Wagner zusammen: Ich habe den Mann geliebt, wie er auf einer Insel lebte, sich vor der Welt ohne Haß verschloß; so verstand ich ihn. Wie fern ist er mir geworden so, wie er jetzt in der Strömung nationaler Gier und nationaler Gehässigkeit schwimmend, dem Bedürfnis dieser jetzigen durch Politik und Geldgier verdummten Völker nach Religion entgegenkommen möchte! Ich meinte ehemals, er habe nichts mit den Jetzigen zu tun: ich war wohl ein Narr! —

Zum Abfall des letzten Wagner in die nationale Beschränktheit gesellt sich der religiöse Abfall. Denn auch hier handelt es sich, wenigstens für Nietzsche, um einen Abfall, um einen Rückfall in eine überwundene, auch von Wagner schon einmal überwundene menschliche Geistesperiode. Oder wie? Hatte nicht Wagner in Tribschen sich ihm gegenüber stets als schroffer Atheist gezeigt? Hatte er anders als ironisch vom Christentum geredet? Hatte nicht auch er gemeint, das Christentum rechtfertige eine unnütze und jämmerliche Existenz des Menschen auf Erden aus der wunderbaren Liebe Gottes, der den Menschen hier in einen ekelhaften Kerker eingeschlossen habe, um ihm nach dem Tode einen Zustand bequemster Herrlichkeit zu bereiten? War nicht auch Wagners Ziel der starke und schöne Mensch gewesen? War nicht auch ihm dies die Aufgabe gewesen: die hellenische Kunst zur menschlichen zu machen? War Nietzsche nicht von Anfang an die völlige Abwesenheit der Moral an Wagners Helden aufgefallen? War ihm nicht eben dies, moralische Gleichgültigkeit, als die Vorbedingung des Verständnisses der Wagnerschen Kunst erschienen, wenn diese Kunst auch anscheinend sich als Kunst für alle gab, indem sie sich gröberer und feinerer Mittel

zugleich bediente? War nicht Wagners Siegfried, die Gestalt dieses sehr freien Menschen, in der Tat bei weitem zu frei, zu hart, zu wohlgemut, zu gesund, zu antikatholisch für den Geschmack alter und mürber Kulturvölker? Und war es nicht deutlich, daß Wagner, wenn er bald den christlich-germanischen Mythus, bald heidnisch-deutsche Mythen zum Vorwurf nahm: daß er über der religiösen Deutung der Mythen stand? Und ist ein Dichter überhaupt jemals fromm? Glaubt er je an Götter? Hatte er, Nietzsche, nicht gehofft, durch diese Kunst könne den Deutschen das abgestandene Christentum vollends verleidet werden: deutsche Mythologie als abschwächend, als gewöhnend an Polytheismus? Hatte er so nicht geglaubt, in Wagners Kunst einen Weg zu einem deutschen Heidentum entdeckt zu haben, mindestens eine Brücke zu einer spezifisch gott-losen Welt- und Menschenbetrachtung? War er nicht überhaupt deswegen zum Wagnerianer geworden, weil er in Wagners Kunst und ganzer Art ein gut Stück Antichrist erblickt hatte!

So in der Tat der Haupteindruck, den Nietzsche von Wagner erhalten zu haben sich bewußt war. Daß allerdings auch noch etwas anderes in ihm steckte, hatte er zwar ebenfalls hier und da wohl herausgefühlt. Wagner ist Romantik — hatte er schon als Student gesagt. Und ebenfalls noch aus Leipzig hatte er an Rohde geschrieben: Es behage ihm an Wagner, was ihm an Schopenhauer behage: die ethische Luft, der faustische Duft, Kreuz, Tod und Gruft. Und kurz vor Bayreuth hatte er folgendes niedergeschrieben: Es sind Elemente in Wagner da, die reaktionär scheinen: das mittelalterlich Christliche, die Fürstenstellung, das Buddhaistische, das Wunderbare. Aber damals beruhigt er sich noch: Diese Dinge sind bei einem Künstler künstlerisch, nicht dogmatisch zu nehmen. Auch das national Deutsche rechtfertigt Nietzsche damals noch von diesem Gesichtspunkt aus. Er erinnert sich der „tiefspürenden und der reichsten Erfahrung nachgehenden Einreden Platos" gegen die Kunst und läßt sich von ihm belehren, daß das Walten einer mächtigen Kunst auch eine Menge Gefahren mit sich führt, vor allem die Gefahr, daß man geneigt ist, aus dem Kunstwerk eines Künstlers bestimmte Winke für die Gestaltung des Lebens entnehmen zu wollen: wie denn Wagner selber in verschiedenen Perioden den Versuch ge-

macht habe, bestimmte Antworten auf die Frage nach dem Zusammenhang seiner Kunst mit dem Leben zu finden. Man müsse im Künstler deshalb etwas Überzeitliches verehren, um sich so gegen das Gefährliche, das in seiner direkten Wirkung auf die Zeit liege, zu schützen.

Nach alle dem hätte freilich der „Parsifal" Nietzschen eigentlich nicht so sehr überraschen dürfen. Aber er selber war inzwischen in dieser Beziehung ein anderer geworden; er selber hatte sich der „Romantik" entwunden, die doch mindestens ebenso sehr wie jenes Antichristliche ein Hauptbestandteil seines bisherigen geistigen Wesens gewesen war. Und kaum erst war er von dieser Krankheit genesen. Mit neuen Augen, mit neuer Liebe hatte er gerade angefangen, die Welt der Wirklichkeit zu erfassen; in der Wissenschaft allein, in Physik, Physiologie, Historie findet er nun Wahrheiten, die standhalten.

Und eben hatte er das erste Denkmal dieser seiner veränderten Welt- und Lebensbetrachtung öffentlich aufgerichtet durch Herausgabe seines „Menschlichen, Allzumenschlichen". Voll vom Glück des Erkennenden jauchzte er einem neuen Leben entgegen: Einst wollte ich tanzen, wie ich noch nie tanzte: über alle Himmel weg wollte ich tanzen. Da überredetet ihr meinen liebsten Sänger. Und nun stimmte er eine schaurige, dumpfe Weise an; ach, er tutete mir wie ein düsteres Horn zu Ohren! —

Es erschien der „Parsifal". Nietzsches Sendung des „Menschlichen" an Wagner und Wagners Sendung des „Parsifal" an Nietzsche kreuzten sich — es war, wie wenn zwei Klingen sich kreuzten, meinte Nietzsche. Mußte der „Parsifal" so nicht den Eindruck eines Stückes Mittelalter auf ihn machen? Dies schwüle Kreischen und Selbstzerfleischen; dies falsch verzückte Himmel-Überhimmeln! Mußte ihm nicht der Geist der Gegenreformation daraus entgegen wehen! Als ein Werk der Tücke verstand er es, als Rachsucht, als heimliche Giftmischerei: ein schlechtes Werk, ein Attentat auf die Sittlichkeit — auf das, was er unter Sittlichkeit verstand. Nietzsche kann es nicht fassen. Vielleicht, so meint er wohl mit verzweifelter Ironie, vielleicht sei der „Parsifal" nur eine Parodie Wagners auf sein eigenes Werk: Dieser arme Teufel und Naturbursch Parsifal, diese männliche, ach

so unmännliche „Einfalt vom Lande", die von Wagner mit so verfänglichen Mitteln katholisch gemacht werde — vielleicht sei sie nichts als eine Parodie auf den Siegfried! — Doch es kann schließlich kein Zweifel bleiben: Richard Wagner, scheinbar der Siegreichste, in Wirklichkeit ein morsch gewordener, verzweifelnder Romantiker, ist plötzlich hilflos und zerbrochen vor dem christlichen Kreuz niedergesunken. Wie sagte doch Goethe: Es sei die Gefahr aller Romantik, am Widerkäuen sittlicher und religiöser Vorurteile zu ersticken. Nietzsche fügt hinzu: Kürzer: Parsifal!

So stellt für Nietzsche sich die Sache dar. Wir sehen: etwas vom veränderten eigenen Standpunkt aus und die Plötzlichkeit der Wandlung in Wagner übertreibend.

Nietzsche weiß aber auch, wer an dieser Wandlung Wagners schuld ist. Wer anders als Schopenhauer! Der Romantiker Schopenhauer hat den Romantiker Wagner auf dem Gewissen. Einst war Wagner ein Revolutionär gewesen: der „Ring", Siegfried, war eine Kriegserklärung gegen „alte Verträge". Damals ging nichts so sehr wider den Geist Schopenhauers als das eigentlich Wagnerische an den Helden Wagners: die Unschuld der höchsten Selbstsucht; der Glaube an die große Leidenschaft als das Gute an sich — mit einem Wort das Siegfriedhafte im Antlitz seiner Helden. Das alles roch viel mehr, meint Nietzsche, nach Spinoza als nach Schopenhauer. Dann aber fuhr Wagners Schiff aufs Riff: das Riff war die Schopenhauersche Philosophie. Wagner saß auf einer konträren Weltansicht fest. Was hatte er in Musik gesetzt? Den Optimismus. Wagner schämte sich. Und dazu einen Optimismus, für den Schopenhauer ein böses Beiwort geschaffen hatte: den ruchlosen Optimismus. Wagner schämte sich noch einmal und übersetzte den Ring ins Schopenhauersche, indem er ihm einen nihilistisch-ruhe- und endsüchtigen Schluß gab. Der Schopenhauersche Wille zum Leben bekam nun bei Wagner seinen Kunstausdruck: dies dumpfe Treiben ohne Zweck, diese Ekstase, diese Verzweiflung ... selten ein heiterer Sonnenstrahl, aber viel magische Zauberei und Beleuchtung.

Durch Schopenhauer also ist Wagner zum Romantiker geworden. Ein Romantiker ist ein Künstler, definiert Nietzsche, den das große

Mißvergnügen an sich schöpferisch macht. Er schafft nicht aus der Fülle; er dürstet nach der Fülle. Wagner resümiert die Romantik, die deutsche wie die französische. Im Grunde ist Wagners Musik noch Literatur, so gut es die ganze französische Romantik ist: der Zauber des Exotismus (fremder Zeiten, Sitten, Leidenschaften), ausgeübt auf empfindsame Eckensteher. Die Sinnlichkeit der Musik kommt mit Wagner zur Herrschaft. Viktor Hugo habe etwas Verwandtes für die Sprache getan; aber schon heute frage man sich in Frankreich im Falle Hugos, ob nicht zum Verderb der Sprache, ob nicht mit der Steigerung der Sinnlichkeit in der Sprache die Vernunft, die Geistigkeit, die tiefe Gesetzlichkeit heruntergedrückt worden sei.

Romantik aber nun weiter ist nach Nietzsche Dekadence. Und wie bei der Romantik, so gilt es also auch hier: daß der Philosoph der Dekadence den Künstler der Dekadence sich selber gegeben hat.

In wiefern ist Wagner Dekadent? Das Dekadente ist das Kranke. Wagners Musik ist eine psychologisch-physiologische Analyse krankhafter Zustände. Sind sie nicht eine psychologische Unmöglichkeit, diese angeblichen Helden- und Götterseelen, welche zugleich nervös, brutal und raffiniert sind gleich den modernsten unter den Pariser Malern und Lyrikern? Und ebenso: sind nicht diese Helden und Heldinnen als physiologische Typen betrachtet eine Krankengalerie? Hat man bemerkt, fragt Nietzsche, daß die Wagnerischen Heldinnen keine Kinder bekommen? Sie könnens nicht... Wagner ist im Bann einer unglaubwürdig krankhaften Sexualität, und die immer mehr um sich greifende Wagnerei ist eine leichtere Sinnlichkeitsepidemie, welche es nicht weiß. In Wagners Kunst ist auf die verführerischste Weise gemischt, was heute alle Welt nötig hat, die drei großen Stimulantia der Erschöpften: das Brutale, das Künstliche und das Unschuldige oder, wie Nietzsche in Klammern hinzusetzt, das Idiotische. Wagner hat in der Musik das Mittel erraten, müde Nerven zu reizen. — So nennt auch Henriette Feuerbach Wagners Kunst eine pathologische Kunst, die mehr die Nerven treffe als den Geist.

Diese Musik übt eine berauschende Wirkung. Es fehlt ihr die Besonnenheit. Sie ist ein Schwingen und Schweben, eine „ewige

Melodie", ein Greifen, Schweifen, Streifen durch die Lüfte, ein Überall und nirgends, ein Versteckspielen mit hundert Symbolen. Sie ist ekstatisch — wenn nur dies Ekstatische nicht oft so gewaltsam und so wenig naiv wäre!

Das Hauptkennzeichen jeder Dekadence als Kunstleistung besteht nach Nietzsche darin, daß sie ein Prinzip ansetzt, wo ein Vermögen fehlt. Wagnern fehlt das Vermögen organischer Gestaltung. Er aber macht daraus den „tragischen Stil", während der Zuschauer oder Kritiker bloß ein Unvermögen zum Stil überhaupt konstatiert. Bewunderungs- und liebenswürdig ist Wagner, als echter Dekadent, in der Erfindung des Kleinsten, in der Ausdichtung des Details — Wagner selber rühmt das übrigens als seine Kunst der Übergänge —; er ist der große Miniaturist der Musik.

Aber die ganze Zeit ist dekadent. Nietzsche nimmt sich selber nicht aus. Und ist nicht auch er, als Schriftsteller, zu einem guten Teile Miniaturist? Gelingt ihm nicht das einzelne besser als das Ganze; das Kleine besser als das Große! Ich bin so gut wie Wagner, bekennt er, ein Kind dieser Zeit, will sagen ein Dekadent. Aber er fügt hinzu: Nur daß ich's begriff; nur daß ich mich dagegen wehrte! Der Philosoph in mir wehrte sich dagegen. Und das ist es ja, was der Philosoph zuerst und zuletzt von sich verlangt: seine Zeit in sich zu überwinden, zeitlos zu werden. Und so heißt es denn an eben dieser Stelle, Anfang des „Falles Wagner", weiter: Mein größtes Erlebnis war eine Genesung; Wagner gehört bloß zu meinen Krankheiten. Nietzsche hat sich von dieser Krankheit geheilt, indem er sich grundsätzlich alle Art romantischer Musik verbot: diese zweideutige, großtuerische, schwüle Kunst, die den Geist um seine Strenge und Lustigkeit bringt und jede Art unklarer Sehnsucht, schwammichter Begehrlichkeit wuchern macht! Dieser letzte Reaktionszug gegen den Geist der Aufklärung; diese Musik, die entnervt, erweicht, verweiblicht, deren ewig Weibliches uns — hinabzieht. Diese Musik kann nicht anders als gegen die Voraussetzungen des Lebens wirken. Soll sich doch auch nach ihr der Starke vernichten, um dem Schwachen das Beispiel der Lebensverneinung zu geben! Das ist der Grundfehler dieser Musik: sie hat den weltverklärenden, jasagenden Charakter verloren; sie ist nicht mehr die Flöte des Dionysos ...

Darum ist Nietzsches Rat an alle, die Manns genug sind, um in Dingen des Geistes auf Reinlichkeit zu halten: Cave musicam (scilicet Wagnerianam)!

Auch der Schriftsteller und Denker Wagner fällt unter das Urteil der Dekadence. Der Verehrer Nietzsche hatte einst die Fähigkeit des Lernens an Wagner gepriesen. Später entdeckt er das Zufällige und Unvollständige seiner Bildung. Wagner, so heißt es jetzt, hat sich allzuzeitig daran gewöhnt, über die wichtigsten Gegenstände ohne genügende Kenntnisse mitzureden. Das hat auch seinen Stil, den Nietzsche einst ebenfalls bewundert hatte, so unbestimmt und unfaßbar gemacht: er will in seinen Prosaschriften mehr bewundert als verstanden werden. Wagner schreibt Parteischriften für Anhänger. Auf seine eigene Beschreibung innerer Erlebnisse ist nichts zu geben, ebensowenig wie bei Rousseau und Plato. Er hat in seinen Schriften nicht Größe, Ruhe, sondern Anmaßung. Er ist immer auf den extremsten Ausdruck bedacht. Seinen eigenen Jugendstil nennt Nietzsche „elend hochtrabend nach Wagners Vorbild". Wagners Stil ist so nachlässig, daß er eines solchen Künstlers nicht würdig ist. Zumal die Schriftstellerei seiner letzten Jahre ist ebenso umfrei als ratlos. Als Denker ist Wagner ein wohlgeratener Typus deutscher Unklarheit. Nietzsche empfiehlt, wenn man ihm ein Denkmal setzen wolle, ihn als Genius dieser deutschen Unklarheit selber darzustellen mit der qualmenden Fackel in der Faust und eben über einen Stein stolpernd — denn Wagner stolpert, wenn er denkt.

Wie der Kunst Wagners jede Form fehlt — Nietzsche kennzeichnet sie als Barockstil — so ist Maßlosigkeit und Unbändigkeit auch für den Charakter des Mannes bezeichnend. Schon die Unzeitgemäße erkannte das Bedenkliche in Wagners Charakter. In seiner Kindheit und Jugend, meint sie, sei ein Beieinander von Eigenschaften wahrzunehmen, die eher Bedenken als Hoffnungen erregen mußten: ein Geist der Unruhe, der Reizbarkeit, der nervösen Hast im Erfassen von hundert Dingen, ein leidenschaftliches Behagen an beinahe krankhaften, hochgespannten Stimmungen, ein unvermitteltes Umschlagen aus Augenblicken seelenvollster Gemütsstille ins Gewaltsame und Lärmende. Das Leben Wagners, ganz aus der Nähe und ohne

Liebe gesehen, hieß es ebenfalls dort, hat, um an einen Gedanken Schopenhauers zu erinnern, sehr viel von der Komödie an sich, und zwar von einer merkwürdig grotesken. Wagner ist eifersüchtig, auf Brahms zum Beispiel, dessen „Triumphlied" Nietzschen sehr gefallen hatte. Wagnern zuliebe läßt Nietzsche in dem Bruchstück „Über Musik und Wort" einen Passus über Beethovens Neunte weg. Wagner will immer recht haben. Er hat das Warten nicht gelernt. Er hat vor nichts Respekt. Er ist voll Haß gegen das, wo er nicht herankommen kann, wie Renaissance und französische und griechische Kunst des Stils. Er erhebt, um ein Wort Bismarcks über ihn den Äußerungen Nietzsches beizufügen, in jedem Augenblicke Ansprüche auf Bewunderung und will immer der erste sein.

Alles in allem: Wo fände der Philosoph, meint Nietzsche, für das Labyrinth der modernen Seele einen eingeweihteren Führer, einen beredteren Seelenkünder als Wagner! Durch Wagner redet die Modernität ihre intimste Sprache: sie verbirgt weder ihr Gutes noch ihr Böses; sie hat alle Scham vor sich verlernt. Und umgekehrt: man hat beinahe eine Abrechnung über den Wert des Modernen gemacht, wenn man über gut und böse bei Wagner mit sich im Klaren ist. Mit einem Wort: Wagner resumiert die Modernität; er ist der Cagliostro der Modernität.

Nach alledem kann man ermessen, welch ein Stoff und Vorwurf der „Fall Wagner" für den Psychologen und Philosophen Nietzsche war — für den Philosophen Nietzsche, dessen letztes Problem ja ganz eigentlich das der Dekadence war, das des niedergehenden und aufsteigenden Lebens; für den Wert und Rangbestimmung aller Lebenserscheinungen Aufgabe und Inhalt der Philosophie bildet. Aber neben dieser wissenschaftlichen Bedeutung hat das Erlebnis Wagner für Nietzsche noch eine höchst persönliche. Auch er war ja mit einem Teil seines Wesens, dem Wagner verwandten Teil, Dekadent. Und indem ich die hier wiedergegebene Darstellung Wagners durch Nietzsche noch einmal überfliege, empfinde ich, wieviel Selbstbeschreibung in ihr steckt! Diese tiefe Verwandtschaft mit Wagner fühlte Nietzsche selber bis zuletzt! In den achtziger Jahren hört er wieder einmal den „Parsifal" — obwohl er sich diese Musik gänzlich verboten hatte! — und schreibt an Gast: Ganz diese Art Musik

habe ich als Knabe gemacht... Mit einem wahren Schrecken bin ich mir wieder bewußt geworden, wie nahe ich eigentlich mit Wagner verwandt bin. Und nach einer Aufführung des „Parsifal" in Monte Carlo im Jahre 1887 heißt es: Ich kann nur mit Erschütterung daran denken: so erhoben, so ergriffen fühlte ich mich. Wie als ob seit vielen Jahren endlich einmal jemand zu mir über die Probleme redete, die mich bekümmern; nicht natürlich mit den Antworten, die ich etwa dafür bereit halte, sondern mit der christlichen, welche zuletzt, meint er übrigens hier, die Antwort stärkerer Seelen ist, als unsere letzten beiden Jahrhunderte hervorgebracht haben... Andere gute Musik, die ich sonst gehört und geliebt habe, erscheint dabei als Mißverständnis.

Bei diesem Gefühl tiefster Verwandtschaft mit Wagner mußte natürlich die Entfremdung von dem einst Verehrten für Nietzsche das schwerste Erlebnis seines Lebens sein. Die höchsten Augenblicke hatte er mit Wagner erlebt, und unsere höchsten Augenblicke, so sagt er, sicher im Rückblick auf Wagner, binden uns am festesten. Es war hart, schreibt er, wieder an Gast, sechs Jahre Gegner dessen sein zu müssen, den man am meisten verehrt hat, und ich bin nicht grob genug dazu gebaut. — Und so bleibt auch nach der Trennung tiefe Dankbarkeit, ja Bewunderung des Mannes das vorherrschende Gefühl in Nietzsche. Er nennt Wagner den größten Wohltäter seines Lebens. Er meint: im einzelnen ist Wagner an vielen Punkten anzugreifen, als Ganzes ist seine Erscheinung jedem Angriff gewachsen. Über Wagner wie über Schopenhauer, heißt es schon in „Menschliches, Allzumenschliches", kann man unbefangen reden auch bei ihren Lebzeiten: ihre Größe wird, was man auch gezwungen ist, in die andere Wagschale zu legen, immer siegreich blieben. Um so mehr ist gegen ihre Gefährlichkeit in der Wirkung zu warnen.

Und darum allein ist es diesem späteren Nietzsche zu tun: der Gefährlichkeit der Wirkung Wagners zu steuern. Es ist der Größe beider Männer nicht würdig, nach irgendwelchen äußeren, „menschlichen" Gründen ihres Auseinandergehens zu suchen. Nietzsche soll sich durch gelegentliche drastische Äußerungen Wagners über seine, Nietzsches, Musik verletzt gefühlt haben. Wer den Brief kennt, den Nietzsche an Hans von Bülow geschrieben hat, als dieser ihm eine

überscharfe und maßlose Kritik einer übersandten Musik gegeben hatte; wer überhaupt mit Nietzsches Charakter nur in etwa vertraut ist, wird nicht auf diesen Gedanken kommen. Man könnte weiter an eine gewisse natürliche Eifersucht des Erfolglosen auf den Erfolgreichen denken, wenn Nietzsche zum Beispiel gelegentlich einmal unmutig ausruft: Der alte Verführer Wagner nimmt mir nach seinem Tode noch den Rest von Menschen weg, auf den ich wirken könnte! Aber auch das ist keineswegs der Grund seiner Trennung von Wagner. Sondern es wird bei dem bleiben, was Nietzsche in dem Satz ausgesprochen hat: Die allmächtige Gewalt unserer Aufgabe trieb uns auseinander. Das immer stärker und deutlicher werdende Bewußtsein der eigenen andersartigen Aufgabe mußte Nietzschen von Wagnern entfernen. Auch hier gilt es, was Nietzsche über sich und Schopenhauer sagt: Jeder Meister hat nur einen Jünger, und der wird ihm untreu, denn er ist zur Meisterschaft auch bestimmt. Um seiner Meisterschaft nicht verlustig zu gehen, mußte Nietzsche Wagnern verlassen. Er konnte es nicht machen, wie es sonst wohl, nach seiner Bemerkung, die Anhänger großer Männer machen, die sich blenden, um sein Lob besser singen zu können. Nietzsche war nicht dazu da, eines anderen Lob zu singen; er war um seiner selbst willen da; er mußte seine eigene Musik singen. Und so gehört es ihm, wie er ein ander Mal es ausdrückt, zur Humanität der Freund- und Meisterschaft, ohne die jede Freund-Jünger- und Schülerschaft irgendwann einmal zur Heuchelei werde — zu sprechen: Gehe du gen Morgen, so will ich gen Abend ziehen.

Der große Mann braucht überall viel Boden,
Und mehrere, zu nah gepflanzt, zerschlagen
Sich nur die Äst...

Wagner war, so faßt Nietzsche sein Verhältnis zu ihm zusammen, Wagner war seine stärkste Charakterprobe. Er war für Nietzsche die Probe darauf, ob er Nietzsche bleiben, ob er immer mehr Nietzsche werden würde oder aber nicht. Nietzsche hat diese Probe bestanden, wenn er sie auch mit Herzblut bezahlt hat.

Und als er nun Nietzsche geworden war, als er genesen war von der „Krankheit Wagner“, da hat er sich denn auch nicht gescheut,

seinem Selbstgefühl scharfen Ausdruck zu geben. Nun sind ihm Wagner und Schopenhauer „in jedem Sinne von mir überwundene Zeitgenossen". Wagner und Schopenhauer mochten die Götter der Zeit sein: er hatte sie als Götzen erkannt. Und mochte er selber, von diesen Göttern abgefallen, dazu unstät und flüchtig auf Erden, den Zeitgenossen als verstiegener und verschollener Träumer, seinen Nächsten als eine Art verlorener Sohn erscheinen: er selber fühlte sich als den Auserwählten der Menschen, als den mit der ungeheuersten Aufgabe Begnadeten, an dessen Horizont Gedanken standen, wie sie nie in eines Menschen Herz gekommen waren, Gedanken von Umwertung aller Werte, von Bestimmung der Zukunft für Jahrtausende, von ewiger Verklärung des Daseins. Und nun weiß er es, wenn auch er ganz allein, daß er sich mit einem Wagner nicht mehr vergleichen darf: Ich gehöre einem anderen Range an. Nun weiß er es: Wagner ist Niedergang, ich aber bin Aufgang. Und nun schreibt er, in seinem letzten Brief an die einstige mütterliche Freundin Malvida von Meysenbug, das starke, aber verständliche, weil sachlich berechtigte und sachlich gemeinte Wort: Wagner ist ein Genie der Lüge, ich ein Genie der Wahrheit...

Vierter Abschnitt: Die Alten.

Als den dritten Glücksfall seines Lebens bezeichnete Nietzsche, so hörten wir, neben der Bekanntschaft mit Schopenhauer und Wagner den Umstand, daß er in jungen Jahren eine achtbare und gelehrte Beschäftigung gefunden habe, die es ihm erlaubte, sich in der Nähe der Griechen heimisch zu machen. Die Alten, von deren Einfluß auf unseren Philosophen in diesem Kapitel die Rede sein soll, sind darum zunächst und vor allem die Griechen; ganz zuletzt erst treten die Römer hervor.

Das Streben des jungen Gelehrten ging also dahin, wie er sich ausdrückt, „sich in der Nähe der Griechen heimisch zu machen". Nicht ein philologisches oder antiquarisches oder überhaupt bloß wissenschaftliches Interesse beherrscht ihn, sondern ein Lebensinteresse: er ahnt und sucht bei den Griechen seine geistige Heimat. Anders ausgedrückt: es kommt ihm auf Erkenntnis der griechischen Seele an,

auf die Erfassung des griechischen Lebens. April 1870 schreibt er: Ich nähere mich einer Gesamtanschauung des griechischen Altertums, Schritt für Schritt und dankbar erstaunt. Ein großes Griechenwerk schwebt ihm vor, in dem er diese seine Gesamtanschauung niederlegen will. Dies Werk ist nicht zustande gekommen; bloß Bruchstücke sind vorhanden. Es sind, neben den gelehrten Arbeiten und den Vorlesungen, vor allem die im ersten Bande der Taschenausgabe abgedruckten Stücke: „Die Persönlichkeit Homers"; „Homers Wettkampf"; „Der griechische Staat"; „Das griechische Weib"; dann das Hauptstück: „Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik" — im Wesentlichen zusammengeschweißt aus zwei Baseler Vorträgen: „Das antike Musikdrama" und „Sokrates und die Tragödie". Der Titel dieses Erstlings- und „Zukunftsbuches" sollte zunächst lauten: „Sokrates und der Instinkt"; dann „Ursprung und Ziel der Tragödie" — bis es Ende 1871 unter dem genannten Titel ausgeht, einem Titel, von dem der spätere Nietzsche meint, daß er richtiger gelautet hätte: „Griechentum und Pessimismus". Weiter kommt in Betracht als Teil jenes Griechenwerkes die unvollendete „Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen"; endlich die ebenfalls unvollendete Unzeitgemäße: „Wir Philologen", und dazu, wie immer, verstreute Einzelbemerkungen.

Ihren restlosen schriftstellerischen Ausdruck hat also Nietzsches neue Betrachtung des griechischen Altertums nicht gefunden. Ihr Grundwesen ist dennoch deutlich erkennbar. Denn es ist in der Tat eine einheitliche neue Grundanschauung, um die es sich handelt, nicht etwa eine bloße Verarbeitung oder gar Zusammentragung fremder wissenschaftlicher Ergebnisse. Vielmehr: als ursprünglicher und schöpferischer Geist findet Nietzsche einen neuen Zugang zum griechischen Wesen, treibt er gewissermaßen einen neuen Stollen in das Goldbergwerk der griechischen Seele und durch diesen neuen Zugang fällt ein neues Licht bis in letzte Tiefen dieses rätselreichen Menschentums.

Der neue Zugang zum Griechentum, den Nietzsche entdeckt, ist mit einem Wort zu bezeichnen: er heißt Dionysos.

Wer ist Dionysos? Jeder „Gebildete" weiß es: einer der vielen griechischen Götter, der Gott des Weines und der Trunkenheit;

dessen Anhänger und Anhängerinnen wilde, orgiastische Feste feierten; Feste, bei denen Chorlieder gesungen wurden, aus denen allmählich das griechische Drama entstand.

Was ist Dionysos für Nietzsche? Er ist ihm zunächst Ausdruck für ein Kunstprinzip. Dionysos ist, wie Apollo, eine Kunstgottheit. An die Doppelheit aber dieser Kunstgottheiten knüpft nun Nietzsche seine neue Erkenntnis an; die Erkenntnis, daß in der griechischen Welt ein ungeheurer Gegensatz nach Ursprung und Zielen bestand zwischen der Kunst des Bildners, der apollinischen, und der unbildlichen Kunst der Musik als der dionysischen. Beide so verschiedenen Kunsttriebe gehen nach ihm nebeneinander her, zunächst in offenem Zwiespalt und sich gegenseitig zu immer neuen, kräftigeren Geburten reizend, in denen sich der Kampf jenes Gegensatzes „perpetuiert", den das Wort Kunst nur scheinbar überbrückt; bis sie endlich durch einen metaphysischen Willensakt des hellenischen Geistes miteinander gepaart erscheinen und in dieser Paarung zuletzt das ebenso dionysische wie apollinische Kunstwerk der attischen Tragödie erzeugen.

Die beiden Kunstarten lassen sich nach Nietzsche auch bezeichnen als die des Rausches und des Traumes. Es gibt zwei Zustände, heißt es im „Willen zur Macht", in denen die Kunst selbst wie eine Naturgewalt im Menschen auftritt, über ihn verfügend, ob er will oder nicht: einmal als Zwang zur Vision, anderseits als Zwang zum Orgiasmus. Beide Zustände treten auch im normalen Leben auf, nur schwächer: im Traum und im Rausch. Beide entfesseln in uns künstlerische Gewalten, jeder aber verschiedene: der Traum die des Sehens, Verknüpfens, Dichtens; der Rausch die der Gebärde, der Leidenschaft, des Gesanges, des Tanzes.

Der „Rausch" des Dionysischen, so erläutert Nietzsche, ist ursprünglich das Wilde, Naturhafte, Barbarische. Die wildesten Bestien der Natur, Wollust und Grausamkeit, sind hier entfesselt und vereinigt. Das Maßlose, Wüste, Asiatische liegt auf dem Grunde der Seele des dionysischen Griechen. Man denke an die Sagen von den Titanenkämpfen. Dieser schrecklichen Tiefe der Weltbetrachtung entspricht eine herbe, pessimistische Volksphilosophie. Denn die altgriechische Volksweisheit, wie sie sich zum Beispiel ausdrückt in jener Er-

zählung vom König Midas und dem weisen Silen, dem Begleiter des Dionysos, oder im Geier des Prometheus, in der Moira, im Schreckenslos des Ödipus, im Geschlechtsfluch der Atriden und, wie wir mit Rohde hinzufügen, im Endlos des Achill, Bellerophon, Herakles — diese alte griechische Volksweisheit war pessimistisch. Das allerbeste ist, nicht geboren zu sein; das zweitbeste aber ist, bald zu sterben. So kannte der Grieche und verstand er die Schrecken des Daseins.

Darum kämpft unser Philosoph, im Banne Schopenhauers und unter dem Einfluß Burckhardts, gegen nichts so sehr, wie gegen die traditionelle „ideale" Ansicht des griechischen Lebens, jene „fatale Göttinger (wer ist damit gemeint?) Weisheit von der Heiterkeit des echten Griechentums". Man könne im Gegenteil, meint er, dies Ideale, dies Heiter-Vollkommene bei der Betrachtung dieses Volkes nicht weit genug in den Hintergrund schieben.

Denn es ist eine düstere und furchtbare Welt, in die wir treten, diese Welt des älteren Griechentums. Die vorhomerische Welt, von der jene widerlichen, furchtbaren theogonischen Sagen uns Kunde geben, ist eine Welt der Nacht und des Grauens, ein Leben, über dem allein die Kinder der Nacht: der Streit, die Liebesbegier, die Täuschung, das Alter und der Tod walten. Vom Mord und der Mordsühne aus hat sich der Begriff des griechischen Rechts entwickelt. Auch die edlere Kultur nimmt ihren ersten Siegerkranz vom Altar der Mordsühne. Hinter jenem blutigen Zeitalter her zieht sich eine Wellenfurche tief hinein in die hellenische Geschichte. Die Namen des Orpheus, des Musäus und ihrer Kulte verraten, zu welcher Steigerung der unausgesetzte Anblick einer Welt des Kampfes und der Grausamkeit drängte: zum Ekel am Dasein, zur Auffassung dieses Daseins als einer abzubüßenden Strafe, zum Glauben an die Identität von Dasein und Verschuldetheit. Anaximander mit seinem Rätselwort, daß die Dinge Buße zahlen müssen und für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet werden — wird mit Schopenhauer als der erste Pessimist erkannt.

Und die Sklaverei gehört zum Wesen der griechischen Kultur. Diese Kultur spricht es mit erschreckender Offenheit aus, daß die Arbeit eine Schmach sei. Damit es einen breiten, tiefen und ergiebigen Erdboden für eine Kunstentwicklung gebe, muß die ungeheure Mehr-

zahl der Menschen im Dienste einer Minderzahl über das Maß ihrer individuellen Bedürftigkeit hinaus der Lebensnot sklavisch unterworfen sein. Das lasse freilich, meint der junge Philosoph und Schopenhauerschüler, über den absoluten Wert des Daseins keinen Zweifel übrig.

Die Grausamkeit gehört zu dieser Kultur. Warum jauchzte die ganze griechische Welt bei den Kampfbildern der Ilias? Ich fürchte, meint Nietzsche, daß wir diese nicht griechisch genug verstehen; ja daß wir schaudern würden, wenn wir sie einmal griechisch verständen. Denn Grausamkeit ist die große Festfreude dieser frühen Menschheit. Das Menschliche, das dies Altertum uns zeigt, ist nicht zu verwechseln mit dem „Humanen“, wie die Philologie es tut. Das Menschliche der Hellenen liegt in einer gewissen Naivität, in der bei ihnen der Mensch sich zeigt. Staat, Kunst, Sozietät, Krieg und Völkerrecht, Geschlechtsverkehr, Erziehung, Partei: es ist genau das Menschliche, daß sich überall bei allen Völkern zeigt, bei den Griechen aber in einer Unmaskiertheit und Inhumanität, die äußerst lehrreich ist.

Es ist eine Kultur der Männer, eine Kultur ohne Frauen. Das eigentliche Grundwesen dieser Kultur ist der Wettkampf, ist das Machtgelüst, ist die politische Leidenschaft. Alles, was im Menschen Macht hat, nannten die Griechen göttlich und schrieben es an die Wände ihres Himmels. Das Gefühl der Macht wurde bei ihnen höher geschätzt als irgendein Nutzen oder guter Ruf. Das hat die Griechen zu den „Staatsnarren“ der alten Geschichte gemacht (vgl. Burckhardts Wort von der „Staatsknechtschaft“ des griechischen Individuums). Beim Bilde des Glücklichsten dachte jeder Mann vornehmer Abkunft an die vollendete Rücksichtslosigkeit und Teufelei des Tyrannen, der seinem Übermut und seiner Lust alles und alle opfert. Unter Menschen, welche im geheimen über ein solches Glück wild phantasierten, konnte freilich, meint unser Philosoph, die Verehrung des Staates nicht tief genug gepflanzt werden. Aber ich meine, sagt die „Morgenröte“, Menschen, deren Machtgelüst nicht mehr so blind wütet wie das jener vornehmen Griechen, haben auch jene Abgötterei des Staatsbegriffes nicht mehr nötig, mit der damals jenes Gelüst im Zaum gehalten wurde. Der Staat

der Spartaner, heißt es darum hier, war im ganzen doch eine Karikatur der Polis und ein Verderb für Hellas. Die Erzeugung des vollkommenen Spartaners: aber was ist er Großes, daß seine Erzeugung einen so brutalen Staat brauchte?

Um des Wettkampfs willen, führt Nietzsche weiter aus, duldeten die Griechen keinen das Maß Überschreitenden unter sich. Die Größe dieses Volkes beruht darauf, daß es die meisten Individuen hervorgebracht hat; aber niemand durfte unter ihnen der Beste sein. Warum nicht? Weil damit der Wettkampf versiegen würde und damit der ewige Lebensgrund des hellenischen Staates gefährdet wäre. Er erinnert an die „tolle" Einrichtung der zehn Strategen in Athen. Und so, wie Miltiades untergeht: aus Neid, Rachsucht, Hybris — so gehen auch die edelsten griechischen Staaten unter, nachdem sie durch Verdienst und Glück aus der Rennbahn zum Tempel der Nike gekommen waren. Auch den Neid der Götter bringt Nietzsche in diesen Zusammenhang: Es muß den Griechen schlecht zumute gewesen sein, erklärt er; allzuleicht verwundet war ihre Seele; es verbitterte sie, den Glücklichen zu sehen.

Noch im „Symposion" des Platon findet er den das Leben der Griechen beherrschenden Wettkampf wieder: in der Form des geistreichen Gesprächs. Daneben steht anderseits allerdings auch eine ungeheure Kraft der Selbstüberwindung: im Bürger, der sich für den Staat opfert; in Sokrates, der zu allem Bösen fähig war, aber alle Leidenschaften überwunden hatte. Zweierlei, meint der spätere Nietzsche, sei griechisches Ideal gewesen: über das Tier im Menschen Herr geworden zu sein und über das Weib im Menschen Herr geworden zu sein! Und auch ihren an sich unersättlichen Wissenstrieb hatten die Griechen durch ein inneres Lebensbedürfnis gebändigt, weil sie das, was sie lernten, zugleich leben wollten.

Auf der Polis, nicht auf der Religion, ruht auch die griechische Moral. Wie das Machtgelüst blind unter ihnen wütet, so kannten sie auch kein schlechtes Gewissen. Ihre ganze Seele war in ihrem Handeln sichtbar; sie waren ohne Scham. Im Odysseus bewundern die Griechen vor allem die Fähigkeit zur Lüge. Der Gegensatz vom Schein und Sein wird im griechischen Ideal gar nicht gefühlt und also auch nicht sittlich angerechnet.

Diesen ganzen naturhaften Urgrund und Untergrund des griechischen Wesens, den zunächst begreift Nietzsche unter der Formel des Dionysischen. Daraus ergibt sich nun von selbst auch die Antwort auf die Frage, warum der dionysische Grieche nötig hatte, apollinisch zu werden. Das Apollinische ist sein Schutzmittel gegen das Dionysische. Um überhaupt leben zu können, um sich nicht selbst zugrunde zu richten, mußte jener dionysische Wille zum Ungeheuren, Vielfachen, Ungewissen, Entsetzlichen gebrochen werden durch einen Willen zum Maß, zur Einfachheit, zur Einordnung, zu Regel und Begriff. Die Tapferkeit des Griechen besteht im Kampf mit seinem Asiatismus. Die Schönheit ist ihm nicht geschenkt, so wenig als die Logik, als die Natürlichkeit der Sitte. Sie ist erobert, gewollt, erkämpft; sie ist sein Sieg. Dieser Sieg ist das Apollinische. Unter seinem Einfluß werden die dionysischen Orgien zu Welterlösungsfesten und Verklärungstagen. Über die wilden Urgründe der Natur breitet das Apollinische den schönen Schein, die Anschauung einer vollendeten, harmonischen Welt, die freilich immer erst ein Titanenreich zu stürzen, ein Ungetüm zu töten hat und durch kräftige Wahnvorstellungen und lustvolle Illusionen über eine schreckliche Tiefe der Weltbetrachtung und reizbarste Leidensfähigkeit Sieger geworden sein muß. Dazu half den Griechen ihr gründliches Schauspielertalent. O diese Griechen! ruft die „Fröhliche Wissenschaft" aus; sie verstanden sich darauf, zu leben! Dazu tut not, tapfer bei der Oberfläche, der Falte, der Haut stehen zu bleiben und den Schein anzubeten! An Formen, an Töne, an Worte, an den ganzen Olymp des Scheins zu glauben! Diese Griechen waren oberflächlich: aus Tiefe!

So hat sich aus dem erzenen Zeitalter mit seinen Titanenkämpfen und seiner pessimistischen Volksphilosophie unter dem Walten des apollinischen Schönheitstriebes die homerische Welt entwickelt. Aber deren naive Herrlichkeit wird wieder von dem einbrechenden Strom des Dionysischen (welchem?) verschlungen, und dieser neuen Macht gegenüber erhebt sich nun das Apollinische zur starren Majestät der dorischen Kunst und Weltbetrachtung. In dieser apollinischen Kultur gibt es nur ein Gesetz: die Einhaltung der Grenzen des Individuums; das Maß im hellenischen Sinn. Neben die ästhetische

Notwendigkeit der Schönheit tritt das Ethische, das: Erkenne dich selbst! und das: Nicht zuviel!

So sind der dorische Staat und die dorische Kunst als ein fortgesetztes Kriegslager des Apollinischen zu erklären. Nur in einem unausgesetzten Widerstreben gegen das titanisch barbarische Wesen des Dionysischen konnte eine so trotzig spröde, mit Bollwerken umschlossene Kunst, eine so kriegsgemäße und herbe Erziehung, ein so grausames und rücksichtsloses Staatswesen von längerer Dauer sein. —

Nietzsche verdeutlicht den Gegensatz des Dionysischen und Apollinischen, wie wir hörten, an dem Unterschied von Rausch und Traum. Ein andermal faßt er beide Kunstprinzipien als Arten des Rausches. Der apollinische Rausch, führt er aus, hält vor allem das Auge erregt, so daß es die Kraft der Vision bekommt: der Maler, der Plastiker, der Epiker sind Visionäre par excellence. Im dionysischen Zustand ist dagegen das Gesamtaffektsystem erregt und gesteigert, so daß es alle seine Mittel des Ausdrucks mit einem Male entladet und die Kraft des Zusammenstellens, Abbildens, Transfigurierens, Verwandelns, alle Art Mimik und Schauspielerei zugleich heraustreibt. In diesem Zusammenhang heißt es dann weiter: Musik, wie wir sie heute verstehen, ist gleichfalls eine Gesamterregung und Entladung der Affekte, aber dennoch nur das Überbleibsel einer viel volleren Ausdruckswelt des Affekts, ein bloßes Residuum des dionysischen Histrionismus.

Die Musik jedoch, wie Schopenhauer sie verstanden, wie Wagner sie wieder zum Erklingen gebracht hat: in ihr erblickt die „Geburt der Tragödie" eine neue Offenbarung jenes alten, eigentlichen Dionysischen. Die Musik ist nach Schopenhauer die allgemeinste Sprache der Kunst. Sie verhält sich zur Allgemeinheit der Begriffe ungefähr wie diese zu den einzelnen Dingen. Ihre Allgemeinheit ist aber keineswegs jene leere Allgemeinheit der Abstraktion, sondern sie ist ganz anderer Art und verbunden mit durchgängiger deutlicher Bestimmtheit. Denn die Musik ist das unmittelbare Abbild des Willens selbst und also zu allem Physischen der Welt das Metaphysische, zu aller Erscheinung das Ding an sich. Man könnte die Welt ebensowohl verkörperte Musik als verkörperten Willen nennen.

So, als die Sprache des Willens unmittelbar, reizt nach Nietzsche — und hier wird nun ein kräftiges Aufmerken und Mitdenken des Lesers vorausgesetzt, wenn anders die Besonderheit und Tiefe der im folgenden wiedergegebenen Ausführungen Nietzsches einigermaßen verständlich zu ihm reden soll — die Musik, sagt Nietzsche, reizt unsere Phantasie an, jene zu uns redende unsichtbare und doch so lebhaft bewegte Geisterwelt des Willens zu gestalten und sie in einem analogen Beispiel zu verkörpern. Alle Musik entladet sich in Bildern. Der Tondichter bezeichnet eine Symphonie etwa als „Pastorale" oder einen Satz als „Szene am Bach". So redet er von der Musik in apollinischen Gleichnissen.

Als solches apollinisches Bild und Gleichnis dionysischer Erregtheit entsteht das Lied des Lyrikers; entsteht der dionysische Dithyrambus; entsteht, als das allerbedeutsamste Bild, der Mythus, der tragische Mythus, der von jener dionysischen Erkenntnis der Wildheit und Furchtbarkeit des Lebens im höchsten Gleichnis redet. Hier wird Nietzsche, wie er oben, in der Erklärung des Wesens der Musik Schopenhauern folgt, zum Rechtfertiger des Wagnerschen Mythendramas und Gesamtkunstwerks. Der Mythus, so führt er aus, schützt uns, als das apollinische Bild, vor der Musik, der dionysischen Leidenschaft; anderseits verleiht die Musik als Gegengeschenk dem tragischen Mythus eine so eindringliche und überzeugende metaphysische Bedeutsamkeit, wie sie Wort und Bild ohne jene einzige Hilfe nicht zu erreichen vermöchten.

Denn erst aus dem Geist der Musik heraus verstehen wir die Tragödie und das Tragische. Inwiefern? Was hat das Tragische mit der Musik zu tun? Die Lust, die der tragische Mythus erzeugt, antwortet Nietzsche, hat eine gleiche Heimat wie die lustvolle Empfindung der Dissonanz in der Musik. Hier, in der wundervollen Bedeutung der musikalischen Dissonanz wird das schwer zu erfassende Urphänomen der dionysischen Kunst auf direktem Wege einzig verständlich und unmittelbar erfaßt. Das Leben mit seinen Greueln, die Welt mit ihrer Furchtbarkeit — sie sind gleichsam die verkörperte Dissonanz. Und das Furchtbarste, das eigentlich Tragische in Welt und Leben, ist dies, daß die höchste Willenserscheinung, der „Held", verneint und vernichtet wird. Aber wie die Disso-

nanz unsere Lust erregt, so wird auch der Held zu unserer Lust vernichtet: weil er doch nur Erscheinung ist, weil das ewige Leben des Willens durch seine Vernichtung nicht berührt wird. Wir glauben an das ewige Leben, so ruft die Tragödie, und die Musik ist die unmittelbare „Idee" dieses Lebens.

So will uns die dionysische Kunst, vor allem die Musik, von der ewigen Lust des Daseins überzeugen. Wir fühlen zwar auch unter ihrer Einwirkung alle Schrecken der Individualexistenz, aber der Kampf, die Qual, die Vernichtung der Erscheinung dünkt uns jetzt wie notwendig bei dem Übermaß von unzähligen sich ins Leben drängenden und stoßenden Daseinsformen, bei der überschwänglichen Fruchtbarkeit des Weltwillens. Wir sind wirklich in kurzen Augenblicken das Urwesen selbst und fühlen dessen unbändige Daseinsgier und Daseinslust; wir sind mit der unermeßlichen Lust am Dasein eins geworden und ahnen in dionysischer Verzückung die Unzerstörbarkeit und Ewigkeit dieser Lust — einer Lust übrigens, die rein ästhetisch ist und nichts zu tun hat weder mit Furcht noch mit Mitleid noch dem sittlich Erhabenen.

Aus der Lust an der musikalischen Dissonanz ist so die Lust an der Tragik geboren, die die Tragödie uns vorführt: so entsteht die Tragödie aus dem Geist der Musik.

Sie entsteht des Näheren aus dem dionysischen Chor, der ursprünglich nur Chor und nichts als Chor war. Und zwar ein Satyrchor, ein Dithyrambus jener Naturwesen, die gleichsam hinter aller Zivilisation unvertilgbar leben und in allem Wechsel der Generationen und der Völker ewig dieselben bleiben und die da ausdrücken, daß das Leben im Grunde der Dinge trotz allem Wechsel der Erscheinungen unzerstörbar mächtig und lustvoll sei.

Dieser Satyrchor des Dithyrambus ist nach Nietzsche die rettende Tat der griechischen Kunst: an der Mittelwelt dieser Begleiter des Dionysos erschöpfen sich nämlich die Ekelgedanken über das Entsetzliche oder Absurde des Daseins; sie biegen sich in Vorstellungen um, mit denen sich leben läßt, in die Vorstellung des Erhabenen als der künstlerischen Bändigung des Entsetzlichen und des Komischen als der künstlerischen Entladung vom Ekel des Absurden.

Der Satyr war den Griechen das Urbild des Menschen, der Aus-

druck seiner höchsten und stärksten Regungen, nicht zuletzt als Sinnbild der geschlechtlichen Allgewalt der Natur, die der Grieche gewöhnt war, mit ehrfürchtigem Staunen zu betrachten. Und der Chor auf seiner primitiven Stufe in der Urtragödie ist so für Nietzsche eine Selbstbespiegelung des dionysischen Menschen, und die griechische Tragödie selbst ist der dionysische Chor, der sich immer wieder in einer apollinischen Bilderwelt entladet.

Denn das ist das ergänzende Zweite, das mit zur Erstehung der Tragödie gehört: zur dionysischen Musik muß das Apollinische hinzutreten. Könnten wir uns, sagt Nietzsche, eine Menschwerdung der Dissonanz denken — und was ist der Mensch anders? — so würde diese Dissonanz, um leben zu können, eine herrliche Illusion brauchen, die sich einen Schönheitsschleier über ihr eignes Wesen deckte. Und dies ist die wahre Kunstabsicht des Apollo, in dessen Namen alle jene zahllosen Illusionen des schönen Scheins zusammengefaßt werden können, die in jedem Augenblick das Dasein überhaupt lebenswert machen. Dies Apollinische ist in der Tragödie der Dialog. Das Dionysische ist so gleichsam Stoff, Inhalt, Wesen der Tragödie; das Apollinischche ihre Form. Anders ausgedrückt: die Tragödie ist die höchste Vergeistigung der Dionysosfeier. Und man bewundert diese Tat des Hellenentums am meisten, heißt es in den Vorlesungen einmal, wenn man vergleicht, was aus gleichem Ursprung bei andern Völkern entstanden ist (römische Saturnalien, christlicher Karneval).

Da nun aber weiter, nach Nietzsche, die Kunst die eigentlich „metaphysische" Tätigkeit des Lebens darstellt, so sind Dionysisches und Apollinisches nicht bloß Kunst-, sondern Lebensprinzipien überhaupt. In immer neuen Definitionen hat Nietzsche das zum Ausdruck zu bringen gesucht. Ich setze eine dieser Definitionen, die mir die umfassendste zu sein scheint, hierher und hoffe, daß sie, nach den bisherigen Ausführungen, verständlich sein wird.

Mit dem Wort apollinisch, so heißt es im „Willen zur Macht", ist ausgedrückt: der Drang zum vollkommenen Für-sich-sein, zum typischen Individuum, zu allem, was vereinfacht, heraushebt, stark, deutlich, unzweideutig, typisch macht; die Freiheit unter dem Gesetz. Mit dem Wort dionysisch ist ausgedrückt: ein Drang zur Einheit (alles Lebenden nämlich), ein Hinausgreifen über Person, Alltag, Ge-

sellschaft, Realität, über den Abgrund des Vergehens; das leidenschaftliche, schmerzvolle Überschwellen in dunklere, vollere, schwebendere Zustände; ein verzücktes Jasagen zum Gesamtcharakter des Lebens als dem in allem Wechsel Gleichen, gleich Mächtigen, gleich Seligen; die große pantheistische Mitfreudigkeit und Mitleidigkeit, welche auch die furchtbarsten und fragwürdigsten Eigenschaften des Lebens gutheißt und heiligt; der ewige Wille zur Zeugung, Fruchtbarkeit, Wiederkehr; das Einheitsgefühl der Notwendigkeit des Schaffens und Vernichtens. —

Soviel von den beiden Kunst- und Lebensprinzipien, den Erzeugern der griechischen Tragödie. Der Titel des Erstlingsbuches: Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik — ist so, wenn man will, einseitig gefaßt: er redet bloß von der Musik als dem Ursprung der Tragödie, also bloß vom Dionysischen. Dies ist ja nun aber auch der eigentliche Mutterschoß, aus dem die Tragödie geboren wird; und zugleich lag für Nietzsche in der Heraushebung der Musik ein Hinweis auf die Gegenwart, auf Wagners Musikdrama, das ja nicht zuletzt den jungen Philosophen überhaupt auf die Spur des Dionysischen gebracht hatte.

Jene Erstlingsschrift ist nun aber auch noch in anderer Hinsicht umfassender, als der Titel zunächst erkennen läßt. Sie redet nämlich nicht bloß von der Geburt, sondern auch vom — Tode der Tragödie. Genauer von ihrem Mörder. Der Mörder der Tragödie ist — zunächst — Euripides; Euripides, von dem Nietzsche urteilt, daß die außerordentliche Fülle seines kritischen Talents ähnlich wie bei Lessing einen produktiven künstlerischen Nebentrieb wenn nicht erzeugt, so doch fortwährend befruchtet habe. Des Euripides Tendenz ist es, jenes ursprüngliche und allmächtige dionysische Element aus der Tragödie auszuscheiden und sie rein und neu auf undionysische Kunst, Sitte und Weltanschauung aufzubauen.

Die griechische Tragödie in ihrer ältesten Überlieferung nämlich hatte nur die Leiden des Dionysos zum Gegenstande und der längere Zeit einzig vorhandene Bühnenheld war Dionysos. Alle die berühmten Figuren der griechischen Bühne: Prometheus, Ödipus usw. sind nur Masken jenes ursprünglichen Helden Dionysos. Die Seele des Zuhörers, die dem Chor zugetan ist, wird durch dessen erregende

Musik dazu gebracht, beim Erscheinen des Schauspielers sich ein übermenschliches Wesen vorzustellen. Daß hinter allen diesen Schauspielermasken eine Gottheit steckt, das ist der eine wesentliche Grund für die so oft angestaunte typische Idealität jener berühmten Figuren. Dieser leidende Dionysos, der als Knabe von den Titanen zerstückelt wurde, erfüllt die „Leiden der Individuation“ an sich, und darin besteht für den Schopenhauer-Jünger die „Mysterienlehre“ der Tragödie: in der Betrachtung der Individuation als des Urgrundes des Übels, der gegenüber die Kunst als die freudige Hoffnung sich darstellt, daß der Bann der Individuation zu brechen sei, als die Ahnung einer wiederhergestellten Einheit.

Durch Euripides nun wurde der Zuschauer auf die Bühne gebracht. Die bürgerliche Mittelmäßigkeit kam jetzt zu Wort, nachdem bis dahin in der Tragödie der Halbgott und in der Komödie der betrunkene Satyr oder der Halbmensch den Sprachcharakter bestimmt hatte. Der Augenblick, der Witz, die Laune, der Leichtsinn sind die Gottheiten dieses greisen Hellenentums. Der fünfte Stand, der des Sklaven, kommt, wenigstens der Gesinnung nach, jetzt zur Herrschaft. Und wenn überhaupt noch von der griechischen „Heiterkeit“ die Rede sein darf, so ist es die Heiterkeit des Sklaven, der nichts Schweres zu verantworten, nichts Großes zu erstreben, nichts Vergangenes oder Zukünftiges höher zu schätzen weiß als das Gegenwärtige. Dieser Schein der griechischen Heiterkeit war es, der die tiefsinnigen und furchtbaren Naturen der vier ersten Jahrhunderte des Christentums empörte: ihnen erschien diese weibische Flucht vor dem Ernst und den Schrecken des Daseins, dieses feige Sichgenügen an bequemem Genuß nicht nur verächtlich, sondern als die eigentlich antichristliche Gesinnung. Und ihrem Einflusse ist es zuzuschreiben, daß die durch die Jahrhunderte fortlebende Anschauung des griechischen Altertums mit fast unüberwindlicher Zähigkeit jene blaßrote Heiterkeitsfarbe festhielt — als ob es nie ein sechstes Jahrhundert mit seiner Geburt der Tragödie, seinen Mysterien, seinem Pythagoras und Heraklit gegeben hätte.

Aber auch Euripides war in gewissem Sinne nur Maske: die Gottheit, die aus ihm redete, war nicht Dionysos, auch nicht Apollo, sondern ein ganz neu geborener Dämon: genannt Sokrates. Er

ist der eigentliche Mörder der alten Tragödie. In Athen lief die Sage um, Sokrates pflege dem Euripides beim Dichten zu helfen. Und der delphische Orakelspruch, der Sokrates als den weisesten unter den Menschen bezeichnete, gab zugleich das Urteil ab, daß dem Euripides der zweite Preis im Wettkampf der Weisheit gebühre.

Es war die sokratische Tendenz, mit der Euripides die äschyleische Tragödie bekämpfte und besiegte. Was ist diese sokratische Tendenz? Das oberste Gesetz dieses ästhetischen Sokratismus lautet ungefähr: Alles muß verständlich sein, um schön zu sein — als Parallelsatz zu dem ethischen Grundsatz: Nur der Wissende ist tugendhaft. Sokrates ist der spezifische Nicht-Mystiker. Während bei allen produktiven Menschen der Instinkt die schöpferische, affirmative Kraft ist und das Bewußtsein kritisch und abmahnend sich gebärdet, wird bei Sokrates der Instinkt zum Kritiker, das Bewußtsein zum Schöpfer: eine wahre Monstrosität per defectum. Als einzige Gattung der Dichtkunst wurde von ihm die äsopische Fabel begriffen. Die tragische Kunst rechnet er zu den „schwelgerischen" Künsten, die nur das Angenehme, nicht das Nützliche darstellen — mit solchem Erfolge, daß der jugendliche Tragödiendichter Plato zu allererst seine Dichtungen verbrannte, um Schüler des Sokrates zu werden. Nur der platonische Dialog blieb übrig und war gleichsam der Kahn, auf dem sich die schiffbrüchige ältere Poesie samt allen ihren Kindern rettete. Wirklich hat für die ganze Nachwelt, meint Nietzsche, Plato das Vorbild einer neuen Kunstform gegeben, den Roman, der als die unendlich gesteigerte äsopische Fabel zu bezeichnen sei.

Jetzt erscheint der Chor, überhaupt der ganze musikalisch-dionysische Untergrund der Tragödie, als etwas Zufälliges. Die optimistische Dialektik — denn sie hat ihrem Wesen nach etwas Optimistisches — treibt mit der Geißel ihrer Syllogismen die Musik aus der Tragödie, das heißt: sie zerstört das Wesen der Tragödie, welches sich einzig als eine Manifestation und Verbildlichung dionysischer Zustände, als sichtbare Symbolisierung der Musik, als die Traumwelt eines dionysischen Rausches interpretieren läßt. Das einzige Zeichen einer Bedenklichkeit über die Grenzen der bloß logischen Natur gibt uns jene Traumerscheinung, die der Weise im Gefängnis hatte und die ihm sagte: Sokrates, treibe Musik!

Es gehört zu den großen Eigenschaften der älteren Hellenen, daß sie ihr Bestes nicht in Reflexion umwandeln konnten. Sokrates ist der Typus einer neuen, vor ihm unerhörten Daseinsform: der Typus des theoretischen Menschen. Und so muß man in ihm einen Wendepunkt und Wirbel der sogenannten Weltgeschichte erblicken. Mit ihm beginnt die Philosophie ihren δεύτερος πλοῦς, ihre zweite Fahrt: die Fahrt mit dem Logos, mit Begriffen, mit der Dialektik. Dieser Umschlag aber des Geschmacks zugunsten der Dialektik ist ein großes Fragezeichen. Der Pöbel kommt mit der Dialektik zum Sieg. Sokrates war Pöbel: Häßlichkeit, an sich ein Einwand, ist unter Griechen beinahe eine Widerlegung. Ein Ausländer, der sich auf Gesichter verstand, der syrische Wahrsager und Physiognomiker Zopyrus, sagte, als er durch Athen kam, dem Sokrates ins Gesicht: er sei ein Monstrum, er berge alle schlimmen Laster und Begierden in sich. Und Sokrates antwortete bloß: Sie kennen mich, mein Herr. Allerdings fügte er auch hinzu: Das ist wahr, aber ich wurde über alle Herr! Wie wurde Sokrates über sie Herr? Wenn man nötig hat, aus der Vernunft einen Tyrannen zu machen, so muß die Gefahr nicht klein sein, daß etwas anderes den Tyrannen macht. Die Vernünftigkeit wurde damals erraten als Retterin gegenüber entartenden Instinkten.

Noch einmal: der Pöbel kommt mit der Dialektik obenauf. Vor Sokrates lehnte man in der guten Gesellschaft die dialektischen Manieren ab: sie galten als schlechte Manieren, sie stellten bloß. Man mißtraute allem solchen Präsentieren seiner Gründe. Honette Dinge tragen wie honette Menschen ihre Gründe nicht so in der Hand. Was sich erst beweisen lassen muß, ist wenig wert. Der Dialektiker ist eine Art Hanswurst. Man lacht über ihn, man nimmt ihn nicht ernst. Sokrates war der Hanswurst, der sich ernst nehmen machte. Wie geschah das? Man wählt die Dialektik nur, wenn man kein anderes Mittel hat. Der Fanatismus, mit dem sich durch Sokrates das ganze griechische Denken auf die Vernünftigkeit wirft, verrät eine Notlage: man war in Gefahr; man hatte nur eine Wahl: entweder zugrunde zu gehen oder absurd vernünftig zu sein! Die Schätzung der Dialektik wie ebenso der ganze Moralismus ist pathologisch bedingt. Vernunft gleich Tugend gleich Glück — heißt bloß:

man muß den Sokrates nachmachen und gegen die dunklen Begehrungen ein Tageslicht in Permanenz stellen, das Tageslicht der Vernunft. Man muß klug, klar, hell um jeden Preis sein; jede Hingabe an die Instinkte, ans Unbewußte führt hinab...

Sokrates sah, daß sein Fall bereits kein Ausnahmefall mehr war. Das alte Athen ging zu Ende. Und Sokrates verstand, daß alle Welt ihn nötig hatte, ihn und sein Mittel, seine Kur, seinen Personalkunstgriff der Selbsterhaltung: die absolute Vernünftigkeit. Überall waren die Instinkte in Anarchie. Überall war man fünf Schritte weit vom Exzeß. Die Triebe wollten den Tyrannen machen: man mußte einen Tyrannen erfinden, der stärker war! Logik als Wille zur Macht, zur Selbstherrschaft, zum Glück!

Aber die Instinkte bekämpfen müssen — das ist die Formel für Dekadence. Solange das Leben aufsteigt, ist Glück gleich Instinkt. Hat er das selbst noch begriffen, dieser klügste aller Selbstüberlister? Sagte er sich das zuletzt in der Weisheit seines Mutes zum Tode? Sokrates wollte sterben: nicht Athen, er gab sich den Giftbecher. Sokrates ist kein Arzt, sprach er leise zu sich; der Tod allein ist hier Arzt. Sokrates selbst war nur lange krank...

So erkennt Nietzsche in Sokrates und der sokratischen Gesinnung ein Phänomen der Dekadence. Hier beginnt die Auflösung der Instinkte, die Entnatürlichung der Moralwerte, der Niedergang des griechischen Lebens. Sokrates selber zwar hat noch eine starke Gesundheit und Kraft in seinem ganzen Habitus. Seine dialektische Tüchtigkeit, die wissenschaftliche Straffheit stellt die Gesundheit, den Scharfsinn, die Bosheit des Plebejers dar. Aber der Krankheitsprozeß beginnt doch mit ihm. Er setzt sich fort in seinem großen Schüler Plato. Plato hält die Wirklichkeit nicht mehr aus; er flüchtet ins Ideal (näheres S. 230 ff). Will man sich von Plato und allem Platonismus erholen und kurieren, so lese man, ist Nietzsches Rat, Thukydides. Thukydides und vielleicht der „Prinzipe" Macchiavells sind mir selber, so heißt es im „Willen zur Macht", am meisten verwandt durch den unbedingten Willen, sich nichts vorzumachen und die Vernunft in der Realität zu sehen, nicht in der Vernunft, noch weniger in der Moral. Man muß ihn Zeile für Zeile umwenden und so seine Hintergedanken so deutlich ablesen wie seine

Worte: es gibt wenige so hintergedankenreiche Denker. In ihm kommt die sophistische Kultur, will sagen, die realistische Kultur zu ihrem vollendeten Ausdruck. Die griechische Philosophie von Sokrates an ist die Dekadence des griechischen Instinkts. Thukydides ist die große Summe, die letzte Offenbarung jener starken, strengen, harten Tatsächlichkeit, die dem älteren Hellenentum im Instinkt lag. Plato ist ein Feigling vor der Realität, folglich flüchtet er ins Ideal; Thukydides hat sich in der Gewalt, folglich behält er auch die Dinge in der Gewalt. Seine schreckliche Unbefangenheit, die Abwesenheit aller religiösen Nebengedanken, die schroffe Abweisung alles Mythischen und Typischen, die schwere Wucht und verhüllte Leidenschaft des Ausdruckes: das alles ist der Habitus eines ganz großen Menschen.

Aber noch hinter Thukydides und hinter die Sophisten muß man zurückgehen, um die eigentliche, die vollkommene griechische Geisteswelt zu finden: die eigentlichen Philosophen der Griechen sind die vor Sokrates, die sogenannten Vorsokratiker. Sie sind bekanntlich Nietzsches Lieblinge. Über sie hat er die leider nicht vollendete „Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen" geschrieben. Vielleicht, daß Nietzsches Hochschätzung dieser ersten Philosophen nicht unbeeinflußt ist von Dühring, nach dem ebenfalls „die Fülle der in der Weltanschauung schöpferischen Kraft auf jene Anfangsperiode beschränkt ist, welche schon vor Sokrates abschließt" und der weiter urteilt: der Verfall des griechischen Lebens ist zugleich der Verfall der griechischen Philosophie.

Was sind für Nietzsche diese ersten Philosophen? Andere Völker, so hören wir, haben Heilige: die Griechen haben Weise. Und jedes Volk wird beschämt, wenn man auf eine so wunderbar idealisierte Philosophengesellschaft hinweist wie die der altgriechischen Meister. Thales, Anaximander, Heraklit, Parmenides, Anaxagoras, Empedokles, Demokrit und Sokrates: es ist die geniale Republik Schopenhauers. Was tun denn diese Philosophen? Was ist ihre Eigenart? Das was sie treiben, wird man, sagt Nietzsche, mit Aristoteles zu reden, ungewöhnlich, erstaunlich, schwierig, göttlich nennen, aber unnütz, weil es ihnen nicht um die menschlichen Güter zu tun war. Was will der Philosoph? Er sucht, den Gesamtklang der Welt in sich

nachtönen zu lassen und ihn aus sich herauszustellen in Begriffen. Während er beschaulich ist wie der bildende Künstler, mitleidig wie der Religiöse, nach Zwecken und Kausalitäten spähend wie der wissenschaftliche Mensch; während er sich zum Makrokosmus aufschwellen fühlt, behält er dabei die Besonnenheit, sich als den Widerschein der Welt kalt zu betrachten, jene Besonnenheit, die der dramatische Künstler besitzt, wenn er sich in andere Leiber verwandelt, aus ihnen redet und doch diese Verwandlungen nach außen hin in geschriebenen Versen zu projizieren weiß.

Wie aber für den Dramatiker Wort und Vers das Stammeln in einer fremden Sprache sind, um in ihr zu sagen, was er lebte und schaute und was er direkt nur durch die Gebärde und durch die Musik verkünden kann — so ist der Ausdruck jeder tiefen philosophischen Intuition durch Dialektik und wissenschaftliches Reflektieren zwar das einzige Mittel, das Geschaute mitzuteilen, aber ein kümmerliches Mittel, ja im Grunde eine metaphorische, ganz und gar ungetreue Übertragung in eine andere Sphäre und Sprache.

Es ist eine überlogische Macht, die in diesen ersten Philosophen waltet: es ist das genialische Vorgefühl; es ist die Macht der Phantasie, die sie von Möglichkeit zu Möglichkeit trägt; die besonders mächtig ist im blitzartigen Erfassen und Beleuchten von Ähnlichkeiten. Das Urteil dieser Philosophen aber über das Leben und das Dasein überhaupt besagt soviel mehr als ein modernes Urteil, weil sie das Leben in einer üppigen Vollendung vor sich hatten und weil bei ihnen nicht wie bei uns das Gefühl des Denkers sich verwirrt in den Zwiespalt des Wunsches nach Freiheit, Schönheit, Größe des Lebens einerseits und des Triebes nach Wahrheit anderseits, der nur fragt: Was ist das Leben überhaupt wert? Aus einer hohen Kultur heraus haben diese Philosophen philosophiert. Die Aufgabe, die der Philosoph innerhalb einer wirklichen, nach einheitlichem Stil gearteten Kultur zu erfüllen hat, ist aus unsern Zuständen und Erlebnissen deshalb nicht rein zu erraten, weil wir keine solche Kultur haben. Nur eine Kultur wie die griechische kann die Frage nach jener Aufgabe des Philosophen beantworten; nur sie kann die Philosophie überhaupt rechtfertigen, weil sie allein weiß und beweisen kann, warum und wie der Philosoph nicht ein zufälliger,

beliebiger, bald hier, bald dorthin versprengter Wanderer ist. Ist diese Kultur nicht vorhanden, dann ist der Philosoph ein unberechenbarer und darum Schrecken einflößender Komet, während er im anderen Fall als ein Hauptgestirn im Sonnensystem der Kultur leuchtet.

Diese ersten Philosophen sind alles vornehme Personagen; abseits sich stellend von Volk und Sitte, gereist, ernst bis zur Düsterheit, mit langsamem Auge, den Staatsgeschäften und der Diplomatie nicht fremd. Sie nehmen den Weisen alle großen Konzeptionen der Dinge vorweg; sie stellen sie selber dar; sie bringen sich in System. Nichts gibt einen höheren Begriff vom griechischen Geist als diese plötzliche Fruchtbarkeit an Typen, als diese ungewollte Vollständigkeit in der Aufstellung der großen Möglichkeiten des philosophischen Ideals.

Stellte man diese Denker vor eine Tragödie, so würden die Pythagoräer, Anaximander, Empedokles sie als Spiegel der Unseligkeit des Daseins erkennen; Parmenides als vergänglichen Schein; Heraklit und Anaxagoras als künstlerischen Bau und Abbild der Weltgesetze; Demokrit als Resultat von Maschinen. In allen aber herrscht ein tiefes Mißtrauen gegen die Wirklichkeit: niemand nimmt einen guten Gott an, der alles optime gemacht hat. Das Denken der Griechen in dieser großen Zeit des sechsten Jahrhunderts, wie diese Philosophen es repräsentieren, ist entweder pessimistisch oder künstlerisch optimistisch — während der nicht mehr künstlerische, verstandesmäßige Optimismus erst mit Sokrates beginnt.

Was also sind diese Vorsokratiker für Nietzsche? Der philosophische Typus stellt sich ihm in ihnen dar, reiner noch als, für den jungen Nietzsche, in Schopenhauer, der keine entsprechende Kultur um sich hatte. Das Überlogische, das Persönliche, das Vornehme — was nach Nietzsche vor allem den Philosophen, das heißt aber den großen Menschen überhaupt macht — das stellt sich ihm in diesen typischen und fast mythischen Gestalten dar.

Und einer unter ihnen ragt für Nietzsche noch vor den andern hervor; in einem findet er mehr als überhaupt in irgendeinem andern Philosophen sich selbst und seine Weltanschauung wieder: in Heraklit. In Heraklit, dem „Pöbelschmäher“ (Th. Gompertz); in Heraklit, der von sich sagte: Mich selbst suchte und erforschte ich; in

Heraklit, der das Sein und damit alle Metaphysik leugnet; der die zunächst furchtbare und betäubende Vorstellung eines ewigen Werdens in ein erhabenes und beglücktes Staunen überträgt; der eine Rechtfertigung des Werdens gibt; der als erster den Vorhang aufgezogen hat vor dem größten aller Schauspiele: der das Gesetz im Werden schaute und das Spiel in der Notwendigkeit — denn ein Spiel ist die Welt des ewig lebendigen Feuers, das baut und zerstört, ohne Moral, in Unschuld, wie das Spiel des Kindes und des Künstlers (vgl. auch Seite 227 ff.).

Das ist die Philosophie des „tragischen" Zeitalters der Griechen: nur als ästhetisches Phänomen ist die Welt ewig gerechtfertigt. Und das ist „dionysische" Philosophie; das ist dionysische Kosmodizee. Denn Dionysos ist auch Philosoph, und dieser Philosoph heißt mit seinem ursprünglichen Namen Heraklit.

Und wenn wir nun noch einmal fragen: Wer und was ist Dionysos für Nietzsche? so können wir zusammenfassend folgendermaßen antworten: Dionysos ist für Nietzsche erstens ein Kunstprinzip; er ist ihm zweitens Ausdruck eines bestimmten Lebensgefühls; er ist ihm drittens Symbol seiner gesamten Philosophie; er ist ihm viertens, alles in allem: ein neuer Gott, eine neue Religion.

Dionysos ist ein Kunstprinzip. Sein Gegenstück ist hier Apollo. Es ist der Gegensatz von Rausch und Traum, von Musik und Bild, von Leidenschaft und Maß, von Freiheit und Gesetz, von Empfindung und Ausdruck, von Chaos und Kosmos, von Stoff und Form. Der „Zarathustra", Nietzsches höchstes Kunstwerk, ist, wie jedes Kunstwerk, ein apollinisierter Dionysos oder, wenn man will, ein dionysischer Apoll.

Dionysos bezeichnet ein neues Lebensgefühl: das der Gesundheit gegenüber der Krankheit, der Kraft gegenüber der Schwäche, des Aufstiegs gegenüber dem Niedergang, des Instinktes gegenüber der Logik, der Naivität gegenüber der Sentimentalität, der Daseinsbejahung gegenüber der Verneinung, der Lust gegenüber dem Weh. Hören wir noch einmal Nietzsche: Als der griechische Leib und die griechische Seele blühte, sagt er, entstand dieses geheimnisreiche Symbol der höchsten bisher auf Erden erreichten Weltbejahung und

Daseinsverklärung. Von jener Höhe der Freude, wo der Mensch sich selber und sich ganz und gar als eine vergöttlichte Form und Selbstrechtfertigung der Natur fühlt, bis hinab zu der Freude gesunder Bauern und gesunder Halbmenschtiere — diese ganze lange, ungeheure Licht- und Farbenleiter des Glückes nannte der Grieche nicht ohne die dankbaren Schauder dessen, der in ein Geheimnis eingeweiht ist, nicht ohne viel Vorsicht und fromme Schweigsamkeit, mit dem Götternamen Dionysos.

Der „persönliche“ Gegensatz zu Dionysos ist hier Sokrates. Oder, um ein anderes Griechenpaar zu nennen: es ist in etwa der Gegensatz von Aristophanes und Plato. Denn auch Aristophanes ist für Nietzsche ein „verklärender“ und „komplementärer“ Geist, um dessentwillen man dem ganzen Griechentum verzeihe, daß es da war, vorausgesetzt, fügt er hinzu, daß man in aller Tiefe begreift, was da alles der Verzeihung und Verklärung bedürfe, nämlich, so erläutern wir, eben jene sokratische Betrachtung des Lebens als einer Krankheit; jene Flucht Platos ins Ideal; jene seine Erfindung einer Überwelt; jenes präexistente Christentum, von dem allem noch die Rede sein wird. Und wie bei Sokrates ein dunkles Gefühl seiner Einseitigkeit sich ausspricht in jenem Traumbefehl: Sokrates, treibe Musik! — so war auch Plato nicht ohne ein solches Gefühl der Ergänzungsbedürftigkeit, und Nietzsche weiß nichts, was ihm über dieses Philosophen verborgene und Sphinxnatur mehr hätte träumen lassen als jenes glücklich erhaltene petit fait: daß man unter dem Kopfkissen von Platos Sterbelager keine „Bibel“ vorfand, nichts Ägyptisches, Pythagoräisches, Platonisches — sondern den Aristophanes! Wie hätte auch ein Plato, fügt er hinzu, das Leben ausgehalten, das griechische Leben, zu dem er Nein sagte, ohne einen Aristophanes!

Dionysos ist weiter drittens die Philosophie dieses neuen Lebensgefühls, dieses instinktkräftigen, künstlerischen, jasagenden, verklärenden Lebensgefühls. Ihren ersten zusammenfassenden Ausdruck hat diese Philosophie gefunden in jenem Erstlings- und Zukunftsbuch von der Gebut derr Tragödie. Und was der Philosoph in der Vorrede von 1886 rückblickend von diesem Buche sagt, gilt in etwa von seiner ganzen Weltanschauung. Das Problem jenes

Buches definiert er dort als das der Wissenschaft selbst: Wissenschaft zum ersten Male als problematisch, als fragwürdig gefaßt. Es war ein Versuch, die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehen, die Kunst aber unter der Optik des Lebens. Und weiter findet er in dem Buche bereits einen Geist, der sich einmal auf jede Gefahr hin gegen die moralische Ausdeutung und Bedeutsamkeit des Daseins zur Wehr setzen wird. Gegen die Moral, so meint er, kehrte sich damals mit diesem fragwürdigen Buche mein Instinkt als ein fürsprechender Instinkt des Lebens und erfand sich eine grundsätzliche Gegenlehre und Gegenwertung des Lebens, eine rein artistische, eine antichristliche. Als Philologe und Mensch der Worte, fügt er hinzu, taufte ich sie, nicht ohne einige Freiheit — denn wer wüßte den rechten Namen des Antichrist? — auf den Namen eines griechischen Gottes: ich hieß sie die dionysische.

Und so ist Dionysos ein neuer Gott, ein neues Symbol, eine neue Religion: Diesseitsreligion gegenüber Jenseitsreligion; ewige Wiederkunft aller Dinge gegenüber der Trennung von Erdenleben und ewigem Leben; Metaphysik des Werdens gegenüber der Metaphysik des Seins; griechische Weltverklärung gegen christliche Weltverleumdung; Dionysos gegen den „Gekreuzigten". —

Als Nietzsche mit dem Erstlingswerk schwanger ging, da hatte er wohl, so sagt er, das Gefühl, daß er eines Tages Kentauren gebären werde. Dionysos ist dieser Kentaur: ein Ungetüm und Überwesen; Tier, Mensch und Gott zumal; ein Proteus, ein Wesen vieler Gestalten und Erscheinungsformen. Im übrigen hat er auch noch einen anderen, neuen Namen, der wenigstens die letzten drei genannten Teile seines Wesens in etwa deckt: er heißt auch „der Übermensch". — Nicht ohne einige Freiheit, so hörten wir Nietzsche, habe er seine Weltanschauung auf den Namen des Dionysos getauft. Darin liegt natürlich auch das andere: nicht ohne einiges Recht. Um dieses Recht und diese Freiheit geht der wissenschaftliche Streit. Die Frage ist: ob das Dionysische, wie Nietzsche es versteht, nämlich das Orgiastische, überhaupt so bei den Griechen vorhanden war. Nietzsche sagt: die dionysische Kunst wächst aus dem Orgiasmus; sie ist einzig erklärbar aus einem Zuviel von Kraft. Goethe, fügt er hinzu, hätte so etwas unzweifelhaft von den Möglichkeiten der

griechischen Seele ausgeschlossen: also verstand Goethe die Griechen nicht! — Die Sache ist die: Das 18. Jahrhundert, Winckelmann, Goethe, kam von der Plastik her zu den Griechen, also vom „Apollinischen“. Nietzsche fragt: Woher die Notwendigkeit dieses „Maßes“, dieses „schönen Scheins“? Wie kam der Grieche zu ihm? Antwort: Er hatte ihn nötig, um leben zu können; er überwand mit ihm den Orgiasmus, den dionysischen Untergrund seines Wesens, das naturhaft Wilde, das Chaos, die Leidenschaft, die Maßlosigkeit. Wundervolle Erklärung! Ein Hineinleuchten in letzte Tiefen! Ob diese Erklärung „wissenschaftlich“ zu „belegen“ ist, ist eine andere Frage. Rohde in seiner „Psyche“ schweigt von dem „Dionysischen“ des einstigen Freundes. Anderseits erklärt ein so vorsichtiger Forscher wie z. B. Theodor Gompertz: Nicht die Unkraft hatte der Hellene zu fürchten, sondern die Überkraft.

Schließlich aber ist die wissenschaftliche Frage hier eine verzweifelt nebensächliche Frage. Schließlich handelt es sich gar nicht um die Griechen, sondern um Nietzsche. Der Philosoph Nietzsche sucht ein Symbol seiner inneren Erlebnisse und Zustände; er sucht auch außer sich, was er in sich gefunden hat. Er trägt schließlich sich selber in die Griechen hinein, wie er sich in Schopenhauer, in Wagner hineingetragen hatte. Weil es sich aber bei dem allem um große Menschen handelt, um Genies; weil Nietzsche selber ein Genie war, so liegt in solcher Hineintragung etwas Natürliches, Notwendiges, Berechtigtes, vor allem etwas Fruchtbares und darum Wahres.

Greifen wir einen Augenblick auf Wagner und Schopenhauer zurück. Der spätere Nietzsche spricht einmal sein Bedauern darüber aus, daß er sich das grandiose griechische Problem, so wie es ihm aufgegangen sei, durch Hineintragen der modernsten Dinge, eben Schopenhauers und Wagners, verdorben habe. Man versteht dies Bedauern Nietzsches, wenn man bedenkt, daß er den zuerst als Äschylos und Pindar in einer Person verehrten Meister, den Wiedererwecker der dionysischen Musik, ja des hellenischen Altertums überhaupt — daß er eben diesen Künstler später als Romantiker, Frömmler und Dekadent bekämpfen mußte. Man versteht dieses Bedauern weiter, wenn man bemerkt hat, auch aus der vorstehenden Wiedergabe der Nietzeschen Gedanken über die Griechen bemerkt hat, daß

neben Wagner überall Schopenhauer aus der Darstellung des jungen Philosophen herausschaut: daß er noch völlig erfüllt ist von dem Schopenhauerschen Glauben an die metaphysische Bedeutung der Musik; daß der ganze Standpunkt des Darstellers im Wesentlichen der des Schopenhauerschen Pessimismus ist; daß auf Grund dieses Pessimismus und der Schopenhauerschen Geringschätzung des Intellekts der Logiker Sokrates als Optimist verurteilt wird; daß sogar zwischen diesem Optimismus und der 2000 Jahre später ans Licht tretenden — Oper ein Zusammenhang gefunden wird; daß dann später, als Nietzsche Schopenhauer und den Pessimismus überwunden hat, die Handhabung der Dialektik durch denselben Sokrates keineswegs als Zeichen des Optimismus, sondern im Gegenteil als tiefe Erkrankung und Notwehr, als Ausdruck einer höchst pessimistischen Stellung zum Leben erkannt wird — wenn man an dies alles sich erinnert, versteht man, sage ich, jenes Bedauern Nietzsches.

Trotzdem darf man nun aber nicht vergessen, wie fruchtbar anderseits auch in Hinsicht auf das griechische Problem die Jüngerschaft Wagners und Schopenhauers für unsern Philosophen gewesen ist. Denn ohne Wagner, so kann man getrost sagen, hätte Nietzsche schwerlich dies wundervolle Symbol des Dionysischen entdeckt; und ohne Schopenhauer wiederum hätte ihm nicht nur der Blick gefehlt für das Dunkle, Tiefe, Schwere der älteren griechischen Weltbetrachtung, sondern hätte er auch weiter kaum den großen, lebensvollen und fruchtbaren Gegensatz des Dionysischen und Sokratischen so klar ans Licht gestellt. Denn dieser Gegensatz beruht, wenn ich recht sehe, zuletzt auf nichts anderem als auf dem Schopenhauerschen Gegensatz von Wille und Intellekt. Von Schopenhauer kommt Nietzsche, wenn er als das Charakteristische des Genies das weite Auseinandertreten dieser beiden Kräfte Wille und Intellekt bezeichnet. Diese aus Schopenhauer geborene Erkenntnis hat er vom genialen Individuum auf das geniale Volk übertragen und so jene beiden Pole des griechischen Wesens entdeckt, Dionysos und Sokrates, und damit ein Bild der griechischen Seelenentwicklung gezeichnet, das unseren Blick noch lange bannen wird — auch neben der glänzenden Darstellung des Griechischen als des „Apollinischen", die heute

Spengler so großzügig uns entworfen hat. Sollen wir zu Spengler hier ein kurzes Wort sagen, so dürfen wir zunächst vielleicht daran erinnern, daß Nietzsche es ist, durch den der Begriff auch des Apollinischen wieder auf die Tagesordnung gesetzt worden ist, auch wenn ihn Spengler mit einem neuen Inhalt erfüllt hat. Sodann wäre darauf hinzuweisen, daß Spenglers Untergangstheorie doch wohl Nietzsches Feststellung des Sokrates und überhaupt des theoretischen Menschen als Verfallserscheinung zu ihrer Voraussetzung hat. Und schließlich ließe sich zur Isolierung der Kulturen bei Spengler bemerken, daß weder Nietzsche noch auch etwa Goethe noch überhaupt die abendländische Kultur ohne das Griechentum zu erklären sind. Man darf daraus, bei aller Wahrscheinlichkeit des Untergangs der abendländischen Kultur, die tröstliche Hoffnung schöpfen — wenn anders wir diesen Trost nötig haben —, daß das Beste auch unserer Kultur auf neuem Boden in neuer Form zu neuer Wirkung erstehen kann.

Nietzschen aber, um zu ihm zurückzukehren, diente schließlich alles: Schopenhauer wie Wagner wie die Griechen nur zur Aufklärung über sein eigenes Wesen. Sie waren letzlich nur ein Mittel, durch die er wurde, was Er war. Er kannte ja im Grunde nur persönliche Probleme. Auch den Griechen stand er nicht als Gelehrter gegenüber. Es kam ihm nicht auf historische Feststellungen an. Er war kein Registrierapparat. Er nahm sich auch aus den Griechen nur heraus, was für ihn selber wahr und fruchtbar war. Er konnte mit Heraklit sagen: Nur mich selbst suchte und erforschte ich. So entdeckte er auch das Dionysische letzlich nur, weil er es in sich selber trug als die ewige Bewegung, als die feurige Leidenschaft seiner erkenntnis- und lebentrunkenen Seele.

Nietzsches Griechenverehrung gehört zu seiner „Jüngerschaft“; der Dionsyos ist die Schöpfung seiner jungen und romantischen Jahre, eine Geburt aus Zukunftssehnsucht und Vergangenheitstransfigurierung. Aber er hat dieser seiner Jugendschöpfung die Treue gehalten bis zuletzt, wenn er sie auch fortgebildet, erweitert, aus dem Griechischen immer mehr ins Menschliche, ins Eigene übersetzt hat. Er entnahm den Dingen und Menschen das, was ihm kongenial war, und wenn sie so ihm ihre Dienste getan hatten, waren sie

ihm „überwunden“, dann wurden sie ihm fremd und fremder, und er ihnen. So wird er Schopenhauern fremd und Wagnern; so hat er zuletzt, wie es scheint, auch kein rechtes Verhältnis mehr zu den Griechen. Doch liegen über diesen letzten Punkt nur Andeutungen vor, und die scheinen sich vor allem wieder auf den mit Sokrates und Plato beginnenden Verfall zu beziehen. In Erinnerung an das letzte Wort des sterbenden Sokrates: er sei dem Asklepios einen Hahn schuldig — womit Sokrates das Leben als Krankheit, den Tod als Genesung bezeichnet — fällt die Äußerung Nietzsches: Ach, Freunde, wir müssen auch die Griechen noch überwinden! Ein andermal meint er, die Griechen hätten eigentlich auch das Tragische mißverstanden, dank ihrer moralischen Oberflächlichkeit. Und so unterscheidet er wohl eine „sokratisch-alexandrinische“, eine „künstlerisch-hellenische“ und eine „tragische“, von ihm selber entdeckte Kultur, die er auf der Suche nach neuer Selbstwiederfindung gelegentlich auch als die „indisch-brahmanische“ bezeichnet.

Die Abwendung des letzten Nietzsche vom Griechentum geht Hand in Hand mit einer Annäherung an das Römertum, will sagen an den lateinischen Stil, an das Herrschermäßige, an die große Organisation.

In den Jahren der „Unzeitgemäßen Betrachtungen“ hatte er wohl noch empfohlen, an Stelle des lateinischen Stiles den griechischen auszubilden, besonders an Demosthenes, einem Vorbilde der Einfachheit. Wie überhaupt damals die Römer schlecht wegkamen. Meint er doch, es wäre viel glücklicher gewesen, wenn die Perser, als gerade die Römer über die Griechen Herr geworden wären — die Römer, die die Muße, diese Vorbedingung alles höheren Schaffens, so wenig verstanden, daß sie alles Dichten und Trachten der Griechen „nugari“ nannten. Und an die schädliche Einwirkung des Lateinischen auf den deutschen Stil wird erinnert (wobei heute vor allem auf das Deutsch der Ostermannschen und anderer Übungsbücher hinzuweisen wäre!). Aber schon in „Menschliches, Allzumenschliches“ heißt es dann: von allem, was das Gymnasium treibe, sei das Wertvollste die Übung im lateinischen Stil, als welche eben eine Kunstübung sei, während alle andere Beschäftigung nur das Wissen zum Zweck habe. Den deutschen Aufsatz voranzustellen, sei Bar-

barei, weil wir keinen mustergültigen, an öffentlicher Beredsamkeit emporgewachsenen deutschen Stil hätten. Wolle man aber durch den deutschen Aufsatz die Übung im Denken fördern, so wäre es gewiß besser, wenn man einstweilen von Stil dabei absehe. Dagegen wäre die Aufgabe des lateinischen Aufsatzes bloße Darstellung bei gegebenem Inhalt. Wer ehemals gut in einer modernen Sprache habe schreiben lernen, verdanke es dieser Übung; während man sich jetzt notgedrungen zu den älteren Franzosen in die Schule schicken müsse. Aber noch mehr leiste der lateinische Stil: man bekomme einen Begriff von der Hoheit und Schwierigkeit der Form überhaupt und werde für die Kunst auf dem einzig richtigen Wege vorbereitet: durch die Praxis.

Sallust und Horaz nennt Nietzsche dann weiter als die Meister des Stils. Sein eigener Sinn für Stil, für das Epigramm als Stil, erzählt er, sei fast augenblicklich bei der Berührung mit Sallust erwacht, und er hätte das Erstaunen seines verehrten Lehrers Corssen nicht vergessen, als dieser eines Tages seinem allerschlechtesten Lateiner die allererste Zensur hätte geben müssen. Gedrängt, streng, mit soviel Substanz als möglich, auf dem Grunde eine kalte Bosheit gegen das „schöne Wort", auch das „schöne Gefühl": darin erriet ich mich. Übrigens nennt ja schon Tacitus Sallust den glänzendsten römischen Historiker. Noch mehr wird Horaz gepriesen. An keinem Dichter habe er je, bekennt Nietzsche, das artistische Entzücken gehabt, das ihm von Anfang an eine horazische Ode gegeben habe. In gewissen Sprachen sei das, was hier erreicht wäre, nicht einmal zu wollen. Dies Mosaik von Worten, sagt er, wo jedes Wort als Klang, als Ort, als Begriff nach rechts und links und über das Ganze hin seine Kraft ausströmt, dies Minimum in Umfang und Zahl der Zeichen, das dabei erzielte Maximum in der Energie der Zeichen: das alles ist römisch, und wenn man mir's glauben will, vornehm par excellence. Der ganze „Rest von Poesie", fügt er hinzu, werde damit zu etwas Populärem, eine bloße Gefühlsgeschwätzigkeit...

Den Griechen, heißt es dann, gegenüber seiner sonstigen Stellung zu ihnen befremdend genug, verdanke ich durchaus keine verwandt starken Eindrücke; und, fährt er fort, um es geradezu herauszusagen:

sie können uns nicht sein, was die Römer sind. Man lernt nicht von den Griechen; ihre Art ist zu fremd; sie ist auch zu flüssig, um imperativisch, um klassisch zu wirken. Wer hätte je an einem Griechen schreiben gelernt! Wer hätte es je ohne die Römer gelernt!... Ich war stets außerstande, in die Bewunderung des Artisten Plato, die unter Gelehrten herkömmlich ist, einzustimmen. Plato warf alle Arten des Stils durcheinander; er war damit ein erster Dekadent des Stils. Und an Freund Gast schreibt er: Wäre ich bei Ihnen, so würde ich Sie mit Horazens Satiren und Episteln bekannt machen; ich denke, dafür sind wir gerade reif.

Es ist nämlich sicher nicht nur die Form, die Nietzschen an Horaz imponiert, nicht nur das „in Ketten Tanzen", nicht nur das Artistische dieses Dichters; es ist auch die Weltanschauung, die dahinter steht: das Skeptische, das Spielen mit den Dingen, das Darüberstehen. Es ist das Herrschermäßige, das in jeder Bezwingung des Stoffes durch die gestaltete Form sich ausspricht; das Herrschermäßige dieses Römertums überhaupt, das Dauernde, das Nietzsche noch im „letzten Römerbau", der Kirche, bewundert; es ist das der Welt Gesetze Geben, die Erdherrschaft, die große Organisation...

Was wir auch sonst beim letzten Nietzsche feststellen werden: eine Neigung zum „System", zum Geschlossenen, Festen, Dauernden — dafür ist diese Schwenkung von den Griechen, die ihm jetzt zu „flüssig" sind, zu den „imperativischen" und „klassischen" Römern ein erster Beleg.

Zweites Kapitel:

Von Kunst und Künstler.

Die Kunst nennt der erste Nietzsche die eigentlich metaphysische Tätigkeit des Lebens; metaphysisch — weil nämlich das letzte Wesen der Welt selber nichts als Kunst ist. Die Welt ist nach Heraklit das Spiel, das der Aeon mit sich selber spielt in ewiger Wiederholung und ewiger Unschuld. Nur eine künstlerische Betrachtung der Welt ist darum zulässig, nicht eine moralische. Nur als ästhetisches Phänomen ist die Welt ewig gerechtfertigt.

Diese „Artistenmetaphysik“ Heraklits ist aber einstweilen noch in eigentümlicher, richtiger unmöglicher Weise durchsetzt mit Schopenhauerschem Pessimismus. Die unschuldige Welt soll nun doch, weil Schopenhauer es will, im Argen liegen und „erlöst“ werden. Dieser Widerspruch wird verschleiert dadurch, daß eben, wie nach Schopenhauer, so auch nach der „Geburt der Tragödie“, die Kunst es ist, die die Erlösung bewerkstelligt. Dabei erhebt der junge Nietzsche seine beiden berühmten Kunstprinzipien des Dionysischen und Apollinischen ins Metaphysische und kommt so zu einer Erlösungstheorie, die man etwa folgendermaßen formulieren könnte: Der Wille, der dionysische Urgrund der Welt, erlöst sich immer von neuem durch die Verbindung mit dem apollinischen schönen Schein.

Für den Menschen insbesondere ist die Kunst die Erlöserin vom Ekel des Daseins. Diesen Ekel nämlich, mit dem das Entsetzliche und das Absurde des Daseins uns erfüllen, biegt die Kunst in Vorstellungen um, mit denen sich leben läßt: in die Vorstellung des Erhabenen und des Komischen. Das Erhabene stellt die künstlerische Bändigung des Entsetzlichen dar, während das Komische die künstlerische Entladung vom Ekel des Absurden bedeutet. Die Kunst hat so eine metaphysische Verklärungsabsicht; sie ist nicht nur Nachahmung der Naturwirklichkeit, sondern geradezu ein metaphysisches Supplement der Naturwirklichkeit, zu deren Überwindung neben sie gestellt.

Die Kunst steht infolgedessen in dieser ersten Periode Nietzsches unendlich höher als die Wissenschaft, die Erforschung der „kommunen“ Wirklichkeit. Ja, der unbedingte Wille zum Wissen, zur Wahr- und Weisheit, erscheint in dieser Welt des Scheins als Frevel am metaphysischen Grundwillen, als Widernatur. Denn es ist Widernatur, daß man erkennen will, während doch gerade im Schein die Erlösung liegt. Und so wendet sich folgerecht die Spitze der Weisheit gegen den Weisen selber: jene in Sokrates vorbildlich erscheinende unersättliche Gier der Erkenntnis, jener Glaube, daß das Denken das Sein nicht nur zu erkennen, sondern sogar zu korrigieren imstande sei, dieser der Wissenschaft gleichsam als Instinkt beigegebene Wahn führt sie immer und immer wieder an ihre Grenzen, wo sie ins Unaufhellbare starrt, wo sie darum in tragische Re-

signation und Kunstbedürfnis umschlägt, entsprechend jener Stimme des Dämons: Sokrates, treibe Musik! Und war, so könnten wir hinzufügen, dies Wort nicht geradezu eine Rechtfertigung Schopenhauers, der die Musik als die eigentliche rechte Hauptkunst hingestellt hatte, als das unmittelbare Abbild des Willens selber — und Wagners, der diese metaphysische Musik wieder zum Erklingen gebracht hatte!

So der Nietzsche der ersten Periode. Aber der metaphysische Rausch verfliegt. Der Hinter- und Überweltler wird zum Freier und Anbeter der bisher verachteten Wirklichkeit. Damit steigt auch die Kunst einstweilen von ihrer stolzen Höhe herab, und die Wissenschaft nimmt den erledigten Thron ein. Der wissenschaftliche Mensch gilt in dieser zweiten Periode als die Weiterentwicklung des künstlerischen. Die Kunst nämlich, heißt es jetzt, hat nicht den Mut zur Wirklichkeit; sie breitet darum über sie den Flor eines unreinen Denkens. Der Künstler steht nicht in der vordersten Reihe der Aufklärung, der Vermännlichung der Menschheit; er ist vielmehr ein zurückbleibendes Wesen, weil er beim Spiel stehen bleibt, welches zur Jugend und Kindheit gehört. Es ist die tiefste, geheime Absicht hinter allem, was Künstlertum heißt, daß der Charakter des Daseins verkannt werde. Die Künstler waren zu allen Zeiten die Kammerdiener einer Moral, Philosophie oder Religion. Die Dichter insbesondere sind die Verherrlicher der religiösen und philosophischen Irrtümer der Menschheit. Die Dichter lügen zu viel — Homer selber hat es schon gesagt. Das Dionysische wird jetzt aus der Kunst verwiesen. Der künstlerische Rausch, die künstlerische Improvisation steht tief im Verhältnis zum ernst und mühevoll erlesenen Kunstgedanken. Die schwerste und letzte Aufgabe des Künstlers ist die Darstellung des Gleichbleibenden, in sich Ruhenden, Hohen, Einfachen, vom Einzelreiz weit Absehenden. Das Epos steht durchaus höher als die Tragödie. Das Drama überhaupt hat ein roheres Publikum; es ist demokratisch; das Epos ist vornehmer. Der Denkereinsiedler der „Morgenröte“ will von der Kunst entweder überhaupt nichts mehr oder jedenfalls etwas ganz anderes als früher. Früher wollte er durch das Tor der Kunst gerade in das Element auf einen Augenblick hineintauchen, in welchem er nun dauernd lebt, das Element der

dankbaren Erkenntnis der Wirklichkeit. Jetzt ist ihm die Kunst nur mehr eine Sache der Muße und der Erholung von sich selbst und seiner schweren Aufgabe. Erleichterung will er nun von der Kunst, vor allem von der Musik; nicht eine metaphysische Erlösung, sondern geradezu eine physiologische: der Leib will Erleichterung, wie als ob alle animalischen Funktionen durch leichte, kühne, ausgelassene, selbstgewisse Rhythmen beschleunigt werden müßten. Die Musik macht den Geist frei und frisch für seine eigentlichste Aufgabe. Der Philosoph und Umwerter aller Werte braucht eine übermütige, schwebende, tanzende, spottende, kindische und selige Kunst, um jener Freiheit über den Dingen nicht verlustig zu gehen, welche sein Ideal von ihm fordert.

Nach Schopenhauer war die platonische Idee das Objekt der Kunst. Im Anschauen der reinen, wunschlosen Form fand er Erlösung. Das Schöne als das in sich selber Selige strahlte seine Seligkeit auf ihn über. So war die Kunst die Erlöserin von der Qual der Willensgier, zumal von ihrem Brennpunkt, der Geschlechtlichkeit. Erlosch für Schopenhauer im Anschauen der schönen Form und ihrer Ewigkeit alle Qual des gierigen Willens, so führt dagegen der spätere Nietzsche vielmehr den Satz des Plato an, daß alle Schönheit gerade zur Zeugung reize — wobei er die Kunstfeindschaft Platos vor allem damit erklärt, daß dieser schon im Begriff den Sieg über seine allzu reizbare Sensibilität davongetragen habe. Die Schönheit reizt also zur Zeugung, und es ist in der Tat nach dem letzten Nietzsche ein und dieselbe Kraft, die man in der Kunstkonzeption und die man im geschlechtlichen Akt ausgibt; es gibt nur eine Art Kraft. Hier zu unterliegen, hier sich zu verschwenden, erscheint ihm für den Künstler verräterisch. Es verrät einen Mangel an Instinkt, an Willen überhaupt; es kann ein Zeichen von Dekadenz sein.

Schopenhauers wie auch Kants Grundfehler in der Kunstbetrachtung ist weiter der, daß sie die Kunst nur vom Empfangenden aus zu würdigen verstanden. Sie betrachten sie nicht, wie es doch zunächst billig ist, vom Künstler aus. Hätten sie das getan, so wären sie nicht auf jenen Satz vom interesselosen Wohlgefallen gekommen. Dieser Satz und ebenso die moderne Wendung l'art pour l'art stellt

die Wahrheit geradezu auf den Kopf. Vielmehr das ist die Kunst: das ans Licht sich Ringen, das sichtbar werden Wollen der innersten Wünsche des Künstlers. Das Schaffen, und mag es oft genug eine Tortur des schaffen Müssens sein, ist der Ausdruck des höchsten Interesses des Künstlers, seine eigentliche Seligkeit oder Unseligkeit. Das stimmt ganz zu jener Ästhetik in nuce, die Goethe unter dem Titel: Über die bildende Nachahmung des Schönen — dem Schluß seiner Italienischen Reise einverleibt hat, in der übrigens unter den Ausdrücken „Empfindungskraft“ und „Bildungskraft“ auch vom Dionysischen und Apollinischen die Rede ist und aus der über die Notwendigkeit der Betrachtung des Schönen vor allem vom Künstler aus folgender Satz hier mitgeteilt werden mag: Da unser höchster Genuß des Schönen, sagt Goethe in seiner etwas umständlichen Art, sein Werden aus unserer eigenen Kraft unmöglich mit in sich fassen kann, so bleibt der einzige höchste Genuß desselben immer dem schaffenden Genie, das es hervorbringt, selber und das Schöne hat daher seinen höchsten Zweck in seiner Entstehung, in seinem Werden schon erreicht; unser Nachgenuß desselben ist nur eine Folge seines Daseins — und das bildende Genie ist daher im großen Plane der Natur zuerst um sein Selbst und dann erst unsertwillen da, weil es nun einmal außer ihm noch Wesen gibt, die selbst nicht schaffen und bilden, aber doch das Gebildete, wenn es einmal hervorgebracht ist, mit ihrer Einbildungskraft umfassen können.

Für den Künstler nun heißt es, um wieder zu Nietzsche zurückzukehren: Schaffen, schaffen — das ist die Erlösung vom Leiden und des Lebens Leichtwerden. Für ihn ist die Kunst überhaupt die große Ermöglicherin des Lebens, die große Verführerin zum Leben, das große Stimulans zum Leben. Unsere Liebe zum Schönen in diesem höchsten Sinne ist nichts als unser zeugender und gestaltender Wille. Das Grundwesen alles Lebens, der Wille zur Macht, drückt sich in ihm aus. Und alle Ästhetik ist nichts als angewandte Physiologie. „Das Schöne“ existiert so wenig als „das Gute“, „das Wahre“ und die ganze platonische Idee. Es handelt sich vielmehr auch hier um die Erhaltungsbedingungen einer bestimmten Art von Mensch. Was tut alle Kunst? Lobt sie nicht? Verherrlicht sie nicht? Zieht sie nicht hervor? Mit alledem stärkt oder schwächt sie gewisse

Wertschätzungen. Der Herdenmensch wird bei anderen Dingen das Wertgefühl des Schönen haben als der Ausnahme- und Übermensch. Die Witterung, womit man ungefähr fertig werden würde, wenn es uns leibhaftig entgegenträte, als Gefahr, Problem, Versuchung: diese Witterung bestimmt auch noch unser ästhetisches Ja. Das Urteil: Das ist schön — ist nämlich eine Bejahung. Umgekehrt das Werturteil häßlich. Wen „haßt“ da der Mensch? Kein Zweifel, antwortet Nietzsche: den Niedergang seines Typus. Er haßt da aus dem tiefsten Instinkt der Gattung heraus. In diesem Haß ist Schauder, Vorsicht, Tiefe, Fernblick; es ist der tiefste Haß, den es gibt; um seinetwillen ist die Kunst tief.

Ist aber die Kunst letztlich angewandte Physiologie, so folgt daraus, daß auch in Hinsicht auf alle ästhetischen Werte eine Grundunterscheidung zu machen ist. Es ist in jedem Falle die Frage zu stellen, ob hier der Hunger oder der Überfluß schöpferisch geworden ist. Demnach gibt es eine gesunde und eine kranke Kunst. Die erste ist Aktion, die andere Reaktion. In diesem Sinne ist das Klassische das Gesunde, das Romantische das Kranke. Überwiegend romantisch ist zum Beispiel die Musik. Die Musik ist, historisch betrachtet, die Gegen-Renaissance im Gebiet der Kunst. Sie ist die Schwester des Barockstils, jedenfalls seine Zeitgenossin. Sie ist überhaupt die Spätlingin jeder Kultur (vgl. Spengler!). Jede wahrhafte, jede originale Musik ist Schwanengesang. Und das Wesen der Musik ist überwiegend weiblich. Wie kommt es, fragt Nietzsche einmal, daß warme und regnerische Winde die musikalische Stimmung und die erfinderische Lust der Melodie mit sich führen? Sind es nicht dieselben Winde, welche die Kirchen füllen und den Frauen verliebte Gedanken geben? — Klassische Kunst dagegen ist männlich, kraftvoll, gesund; ist Bejahung und Verklärung des Lebens. Das gilt vor allem von der Baukunst. Hier ist es der Rausch des großen Willens, der zur Kunst verlangt; der große Willensakt, der Berge versetzt. Die mächtigsten Menschen haben immer die Architekten inspiriert; der Architekt war stets unter der Suggestion der Macht.

Noch in viel tieferem Sinne ist die Tragödie Bejahung und Verklärung des Daseins. Es läge hier freilich der Einwand nahe, daß die Tragödie doch nach Nietzsche aus dem Geist der Musik geboren

sei, daß sie also zufolge dem, was eben über diese Kunst gesagt ist, vielmehr eine gewisse Verwandtschaft mit der Dekadence habe. Nun, jene Verbindung mit der Musik Wagners, in die Nietzsche zuerst die Tragödie gebracht hatte, erkannte er ja später als einen Verderb des grandiosen griechischen Problems, dessen Kernstück die Tragödie war: mit dem Geist jener schwülen, sinnlichen, berauschenden, weiblichen Musik hat die Tragödie allerdings nichts zu tun. Dagegen das musikalische Phänomen, mit dem schon der erste Nietzsche die Tragödie vor allem verschwistert hatte, das Lustgefühl, das die Dissonanz erregt: das bleibt auch jetzt noch Urbild und Abbild der Tragödie: der Widerspruch in den Dingen, die Vernichtung des Helden, das Leid — das wird von der Tragödie bejaht. Weshalb? Sicher nicht deshalb, weil die Erregung von Furcht und Mitleid der letzte Zweck der griechischen Tragödie gewesen wäre — Aristoteles verstand nichts von Kunst —, sondern diese Art Abweichung von der Natur, daß der tragische Held da noch Worte, Gründe, beredte Gebärden und im ganzen eine helle Geistigkeit findet, wo das Leben sich dem Abgrunde nähert, wo der wirkliche Mensch meistens den Kopf und gewiß die schöne Sprache verliert: diese Art Abweichung von der Natur ist vielleicht die angenehmste Mahlzeit für den Stolz des Menschen; ihretwegen überhaupt liebt er die Kunst. Vor der Tragödie feiert das Griechische in uns seine Saturnalien: wer Leid gewohnt ist, wer Leid aufsucht, der heroische Mensch, preist in der Tragödie sein Dasein; ihm allein kredenzt der Tragiker den Trunk dieser süßesten Grausamkeit.

Was Nietzsche in diesen letzten Sätzen im Hinblick auf die Tragödie ausspricht, das gilt im Grunde von der Kunst überhaupt, wie er sie auffaßt. Die Kunst, von der er redet, ist nicht Kunst für alle; wie seine ganze Lehre nicht für alle ist. Auch ist Nietzsche kein Kunstschriftsteller; er gibt keine Anleitung zum Verständnis von Kunstwerken, es sei denn in jenem höchsten Sinne, daß er uns in die Seele des Künstlers selber versetzt; daß er uns auf den Weg des Schaffenden stellt. Der große Mensch ist auch hier sein eigentliches Thema. Nicht um Kunst ist es ihm letztlich zu tun, sondern um das Leben. Die Kunst ist ihm ja die metaphysische Tätigkeit des Lebens: das bleibt sie ihm vom Anfang bis zum Ende, wenn er

sich später auch nicht mehr metaphysisch ausdrückt. Der Trost der Kunst kommt aber nur für die in Betracht, die etwas von gestaltendem Willen in sich haben. Mag der Durchschnittsmensch in irgendeiner Religion oder Metaphysik seine Erlösung finden oder mag er in Arbeit und Genuß sich betäuben: der Schaffende — das ist der Kern der Nietzeschen Kunst- und Lebenslehre — erlöst sich durch sein Werk. Er trachtet nicht nach Glück, er trachtet nach seinem Werk. Durch sein Werk rechtfertigt er sein Leben. Und indem er sein Leben, indem er sich selbst gerechtfertigt weiß, ist ihm das Dasein überhaupt gerechtfertigt, bejaht und verklärt. So ist die Kunst die Verklärerin des Lebens, nicht im Sinne des Genusses oder der Dekoration, sondern als Ausdruck der menschlichen Schöpferkraft und Lust.

Drittes Kapitel:

Der Erzieher.

Nach Schopenhauer ist die Philosophie eine rein theoretische Sache: sie will die Welt erklären; nach Nietzsche hat sie nicht zuletzt eine praktische Abzweckung: sie will das Leben gestalten; sie ist Erziehungslehre. Irgendwann, so heißt es wiederholt bei ihm, irgendwann einmal wird es keinen anderen Gedanken geben als Erziehung. Nietzsche als Erzieher — der Ausdruck umschreibt in der Tat ein gut Teil des Wesens und Werkes des Mannes. Schon der Knabe erzieht die um zwei Jahre jüngere Schwester; den Studenten interessiert an den Vorträgen seiner Lehrer vor allem die Methode; der junge Baseler Professor hält Reden über die Zukunft unserer Bildungsanstalten; im „David Strauß“ stellt er den Bildungsphilister an den Pranger; in „Schopenhauer als Erzieher“ — dem positiven Gegenstück gewissermaßen des Strauß — ruft er die Erzeugung des Genius als das Ziel aller Erziehung aus; in der Unzeitgemäßen „Wir Philologen“ prüft er das Recht seiner Standesgenossen, als die eigentlichen Erzieher aufzutreten. Und so sind alle Schriften Nietzsches bis zum „Zarathustra“, vor dessen Seele des Übermenschen Schönheit aufglänzt; bis zum letzten Buch

des „Willens zur Macht", das den Titel trägt „Zucht und Züchtung" -- alle seine Schriften, sage ich, sind Erziehungsschriften großen, größten Stiles.

Es ist dabei in gewisser Weise nebensächlich, daß Nietzsche auch seinem zufälligem Beruf nach Erzieher war. Nebensächlich, weil die Fragen der gewöhnlichen, beruflichen Pädagogik mit seinem Problem der Menschen- und Menschheitserziehung sehr wenig zu tun haben. Immerhin kann man sagen, daß diese berufliche pädagogische Tätigkeit ihm das Auge für die Mängel des bisherigen Erziehungs- und Bildungswesens geschärft hat. Die Einsicht nämlich, die dem jungen Philosophen und Betrachter unserer Bildungsanstalten dabei aufgegangen ist, ist die: wir haben gar keine Bildungsanstalten; wir haben nur Anstalten zur Überwindung der Lebensnot. Wir erziehen zwar für alle möglichen Berufe; wir erziehen Kaufleute, Techniker, Offiziere, Geistliche, Gelehrte usw., aber keine Menschen. Unser Ziel ist nicht Bildung; sind wir doch selber ohne Bildung; sind wir doch selber zum Leben, zum richtigen und einfachen Sehen und Hören, zum glücklichen Ergreifen des Nächsten und Natürlichen verdorben. Wir haben noch keine Kultur; wir haben nicht einmal das Fundament einer Kultur, weil wir selbst nicht davon überzeugt sind, ein wahrhaftes Leben in uns zu haben.

Daß freilich von unsern Erziehungsanstalten, um auf sie zurückzukommen, wenigstens das Gymnasium ursprünglich als eine Institution für wahre Bildung oder wenigstens als vorbereitende Veranstaltung gemeint war und in den wunderbar tiefsinnig erregten Zeiten der Reformation die ersten kühnen Schritte auf dieser Bahn echter Bildung getan wurden — das ist wenigstens dem jungen Nietzsche nicht zweifelhaft, und ebensowenig will er leugnen, daß sich in der Zeit „unseres Schiller, unseres Goethe" wieder etwas von jenem in der Zwischenzeit schmählich abgeleiteten oder sekretierten Bedürfnis nach wahrer Bildung merken ließ gleichsam als ein Kennzeichen jener Schwinge, von der Plato im „Phädrus" redet und die die Seele bei jeder Berührung mit dem Schönen beflügelt und emporträgt.

Wie aber steht es mit der heutigen Bildung und Erziehung, zunächst mit der durch unsere höheren Schulen vermittelten? Alle

Bildung ist irgendwie Formung; jede sogenannte klassische Bildung, so führt der junge Redner über die Zukunft unserer Bildungsanstalten des näheren aus und legt damit den Finger auf eine Stelle, deren wunde Schmerzhaftigkeit gerade heute allmählich zum allgemeinen Bewußtsein zu kommen scheint — jede wahrhafte Bildung hat nur einen gesunden und natürlichen Ausgangspunkt: die künstlerisch ernste und strenge Gewöhnung im Gebrauch der Muttersprache, durch die allein der Sinn für die Form erwachsen kann. Wie aber wird der deutsche Unterricht auf unseren höheren Schulen gehandhabt? Statt daß in ihm der Sinn für die Form geweckt würde, finden wir vielmehr überall die Ansätze zu einer gelehrt historischen Behandlung der Muttersprache, das heißt, man verfährt mit ihr, als ob sie eine tote Sprache sei und als ob es für die Gegenwart und Zukunft dieser Sprache keine Verpflichtungen gäbe. Der deutsche Lehrer soll den Geist seiner Bildungsanstalt mit dem Geist der wenigen wahrhaft Gebildeten, die unser Volk hat, in Beziehung setzen, mit dem Geist seiner klassischen Dichter und Künstler. Aber was geschieht? Es wird die widerwärtige Signatur unserer ästhetischen Journalistik auf die ungeformten Geister der Jünglinge geprägt; von dem Lehrer selbst werden die Keime zu dem rohen Mißverstehenwollen unserer Klassiker ausgesät, das sich nachher als ästhetische Kritik gebärdet und nichts als vorlaute Barbarei ist. Und doch kann sich nur da, wo allmählich das unterscheidende Gefühl für die Form und für die Barbarei geweckt wird, nur da kann sich jene Schwinge regen, die der rechten und einzigen Bildungsheimat, dem griechischen Altertum, zuträgt.

Woran es aber an diesem einen Punkte unserer Erziehung und Bildung fehlt, da fehlt es ihr überall: es fehlt ihr an der Form, es fehlt ihr an Einheit und Stil. Nie noch, so ruft Zarathustra aus — und auch dieser Spott- und Klageruf gilt heute wie vor 40 Jahren — nie noch sah mein Auge etwas so Buntgesprenkeltes. Mit fünfzig Klecksen bemalt an Gesicht und Gliedern, so sitzen sie da, die Gegenwärtigen, vollgeschrieben mit den Zeichen der Vergangenheit und auch diese Zeichen überpinselt mit neuen Zeichen. Alle Zeiten und Völker blicken bunt aus ihren Schleiern; alle Sitten und Glauben reden bunt aus ihren Gebärden. Sie haben keinen Glauben: wie

sollten sie glauben können, die sie Gemälde sind von allem, was je geglaubt wurde. Und darum sind sie unfruchtbar... Das heißt: unsere heutige Bildung ist wesentlich historische Bildung, ja geradezu historisches Wissen, bloße Gedächtnissache. Aus unversieglichen Quellen strömt dieses historische Wissen immer von neuem in uns hinein; das Fremde und Zusammenhanglose drängt sich; das Gedächtnis öffnet alle seine Poren und ist doch nicht weit genug geöffnet; die Natur bemüht sich aufs Höchste, diese fremden Gäste zu empfangen und zu ordnen und zu ehren; sie selbst aber sind im Kampf miteinander und es scheint nötig, sie alle zu bezwingen und zu bewältigen, um nicht selbst an ihrem Kampf zugrunde zu gehen. So schleppt der moderne Mensch zuletzt eine ungeheure Menge von unverdaulichen Wissenssteinen mit sich herum, die dann auch gelegentlich ordentlich in seinem Leibe rumpeln. Durch dieses Rumpeln verrät sich die eigenste Eigenschaft dieses modernen Menschen: der merkwürdige Gegensatz eines Inneren, dem kein Äußeres; eines Äußeren, dem kein Inneres entspricht — ein Gegensatz, den die Alten nicht gekannt haben und der uns zu rechten Barbaren macht.

Unsere Bildung ist also nicht etwas organisch mit der Persönlichkeit Verbundenes und aus ihr Hervorgewachsenes; sie ist etwas Angelerntes. Und weil es so vieles ist, das wir lernen müssen, so lernen wir ohne Lust und Liebe, während doch nur, was zur Nachahmung reizt, was fortzuzeugen verlangt, studiert werden sollte. Wir aber gewöhnen uns, die Lust und die Pflicht von einander zu trennen, und gerade in einem solchen „objektiven" Tätigsein, so wird uns gesagt, bestände unsere „Pflicht". Und weiter vor allem: weil wir so vieles lernen, sind wir immer satt und haben niemals das Gefühl eines Mangels oder eines Bedürfnisses. Wir kennen und wissen alles, was vor uns gedacht und getan ist. So werden wir blasiert und echte Bildungsphilister. Wir benützen die Werke der Vergangenheit zur Dekoration unseres Lebens. Wir gehören einer Zeit an, deren Kultur in Gefahr ist, an den Mitteln der Kultur zugrunde zu gehen. Wir haben nicht den Trieb in uns, selber etwas zu werden und zu schaffen. Es ist ja alles da; wir brauchen es nur zu genießen. Und so haust denn der Bildungsphilister in den Werken unserer großen Dichter, Musiker, Philosophen wie ein Gewürm,

welches lebt, indem es zerstört; bewundert, indem es frißt; anbetet, indem es verdaut.

Wahre Bildung aber geht aus dem Bedürfnis hervor, aus dem Ungenügen an sich selbst. Diese Gesinnung sollte in einem jungen Menschen gepflanzt und angebaut werden, daß er sich selbst gleichsam als ein mißlungenes Werk der Natur verstände, zugleich aber als ein Zeugnis der größten und wunderbarsten Absichten dieser Künstlerin. Es geriet ihr schlecht, so soll er sich sagen, aber ich will ihre große Absicht dadurch ehren, daß ich ihr zu Diensten bin, daß es ihr einmal besser gelinge. Es gilt für jede Erziehung das, was die Griechen mit sich getan haben, nämlich das Chaos in sich zu organisieren, indem man sich auf seine echten Bedürfnisse zurückbesinnt. Dann wird Kultur wieder etwas anderes werden als Dekoration des Lebens; dann wird sich der griechische Begriff der Kultur uns wieder entschleiern, der Begriff der Kultur als einer neuen und verbesserten Physis, ohne Innen und Außen, ohne Verstellung und Konvention, der Kultur als einer Einhelligkeit zwischen Leben und Denken, Scheinen und Wollen. Das gilt für den einzelnen wie für ein Volk: Kultur ist vor allem Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäußerungen eines Volkes. Auf uns Heutigen aber liegt der Geist der hellenischen Kultur in unendlicher Zerstreuung; es gilt darum heute, den gordischen Knoten dieser hellenischen Kultur nicht zu lösen, sondern aufs neue zu binden: etwas Ganzes zu werden, etwas Einheitliches, in sich Vollendetes.

Werden wir dazu heute erzogen? Oder ist nicht die Absicht unserer Bildungsanstalten vielmehr nur die, jeden so weit zu fördern, als es in seiner Natur liegt, kurant zu werden; das heißt, jeden dermaßen auszubilden, daß er von dem ihm eigenen Grad von Erkenntnis und Wissen das größtmögliche Maß von Glück und Gewinn habe! Besteht doch nach dieser gewöhnlichen Meinung ein natürlicher Bund von „Intelligenz“ und Besitz, von Reichtum und Kultur; ja, er besteht nicht nur, sondern gilt für eine sittliche Notwendigkeit. Jede Bildung ist hier verhaßt, die über Geld und Erwerb hinaus Ziele steckt; jede, die viel Zeit braucht; jede endlich, die einsam macht. Mit andern Worten: alle bisherige Erziehung hat den Nutzen der Gesellschaft im Auge und will für sie „Werkzeuge“ erziehen.

Und damit hängt der letzte Grundfehler dieser Erziehung zusammen, der nämlich, daß alle öffentlichen Schulen auf möglichst viele eingerichtet sind, das heißt aber, auf die mittelmäßigen Naturen. Anders ausgedrückt: unsere bisherige Erziehung ist wesentlich das Mittel, die Ausnahmen zu ruinieren zugunsten der Regel; Bildung ist wesentlich das Mittel, den Geschmack gegen die Ausnahmen zu richten zugunsten der Mittelmäßigkeit. Das Individuum wird bei dieser Erziehung so behandelt, als ob es zwar etwas Neues sei, aber eine Wiederholung werden solle. Erscheint der Mensch zunächst als etwas Unbekanntes, nie Dagewesenes, so soll er hier zu etwas Bekanntem, Dagewesenem gemacht werden. So ist die bisherige Jugenderziehung eine grundsätzliche Nivellierung und anderseits ein Experiment, an einem Unbekannten, Unkennbaren vollzogen. Aufgabe alles bisherigen Schulwesens war die, aus dem Menschen eine Maschine zu machen und das Mittel dazu heißt: er muß lernen, sich zu langweilen; und man erreicht dies vor allem durch den Begriff der „Pflicht“, der Pflicht nämlich als der Regel für alle.

Darum: nicht Massenerziehung, sondern Erziehung des einzelnen — ist Nietzsches Forderung von Anfang an. Der Hofmeister des 18. Jahrhunderts ist gewissermaßen sein Ideal, der vor allem *Einen* erziehen will und sonst weder rechts noch links schaut, wie es denn auch in diesem 18. Jahrhundert so viele einzelne erzogene Menschen und Erzieher gegeben habe. Konzentration der Bildung auf wenige, das scheint Nietzschen auch die Meinung des Platonischen Sokrates zu sein, der einzelne wenige edle Jünglinge um sich sammelt. Und an Jesus könnten wir erinnern und sein Wort, daß viele berufen, aber wenige auserwählt sind. So werden auch nach Nietzsche nur unendlich seltene Wesen zu einem wahren Bildungsgange ausgeschickt. Jede höhere Erziehung gehört darum der Ausnahme. Pulchrum est paucorum hominum. Es gilt an der aristokratischen Natur des Geistes festzuhalten. Nicht Bildung der Masse ist das Ziel, sondern einzelner auserlesener, für große und bleibende Werke ausgerüsteter Menschen. Und eine gerechte Nachwelt wird den gesamten Bildungsstand eines Volkes allein nach jenen großen, einsam schreitenden Helden einer Zeit beurteilen. Der Grundgedanke aller wahren Kultur ist darum der, den Genius hervorzubringen, den

großen Menschen, den Künstler, den Philosophen, den Heiligen. Der große Mensch ist der Sinn alles Lebens und aller Geschichte. Meine Religion, sagt der junge Erziehungsreformator, wenn ich noch irgend etwas so nennen darf, liegt in der Arbeit für die Erzeugung des Genius.

Aber die Masse, die Vielen, das Volk — was wird aus ihnen? Was soll mit ihnen, wenn es nur auf den großen Einzelnen ankommt? Heißt das nicht: dem Volk die Dummheit und das Volk der Dummheit? Nun, Nietzsche denkt natürlich nicht daran, dem Volke etwa seine Schule zu nehmen; aber er ist anderseits allerdings der Meinung, daß dem, was in Wahrheit Volksbildung zu nennen ist, auf direktem Wege, eben etwa durch allseitig erzwungenen Elementarunterricht, nur ganz äußerlich und roh beizukommen ist; jener tieferen Region nämlich, in der sich überhaupt die große Masse mit der Bildung berührt, dort, wo das Volk seine religiösen Instinkte hegt, wo es an seinen mythischen Bildern weiterdichtet, wo es seiner Sitte, seinem Recht, seinem Heimatboden, seiner Sprache treu bleibt — alle diese Regionen sind auf direktem Wege kaum und jedenfalls nur durch zerstörende Gewaltsamkeiten zu erreichen. Und in diesen ernsten Dingen die Volksbildung wahrhaft fördern, heißt eben nur so viel, als jene zerstörenden Gewaltsamkeiten abwehren und jenes heilige Unbewußtsein, jenes sich gesund Schlafen des Volkes unterhalten, ohne welche Gegenwirkung, ohne welches Heilmittel keine Kultur bei der aufzehrenden Spannung und Erregung ihrer Wirkung bestehen kann. Diese Unbewußtheit des Volkes, diese Fähigkeit, in einem bestimmten Grade unhistorisch zu empfinden, ist die umhüllende Atmosphäre, in der allein sich Leben erzeugt; hier liegt das Fundament, auf dem allein erst etwas Gesundes und Großes, etwas wahrhaft Menschliches entstehen und wachsen kann. So also erläutert und mildert sich zugleich das wegwerfende Wort des späteren Nietzsche, daß ein Volk nur der Umschweif sei, zu sechs oder sieben großen Männern zu gelangen — ein Wort übrigens, dem an Schärfe zum Beispiel das Schillersche vom „ewig Blinden" nichts nachgibt.

Also noch einmal: der große Mensch, der Genius, ist das Ziel der Erziehung. Damit erhebt sich nun aber die neue, große Frage:

Ist das Genie überhaupt zu erziehen? Ist der große Mensch züchtbar, wie Blumen züchtbar sind oder edle Pferde? Muß hier nicht vielmehr alles von der Natur erwartet und ihr überlassen werden? Die bisherige Erziehung allerdings, so ist Nietzsches Meinung, versagt hier in der Tat. Unsere philosophische Erziehung zum Beispiel an den Staatsuniversitäten ist eine lächerliche Sache, der gegenüber „Schopenhauer als Erzieher" den Rat gibt, lieber immerhin die Philosophen wild wachsen zu lassen. Der spätere Nietzsche jedoch ist nun doch der Ansicht, daß man die Erreichung jenes Zieles nicht einfach dem Zufall überlassen dürfe, sondern meint, man könne durch glückliche Erfindungen das große Individuum noch ganz anderes und höher erziehen, als es bis jetzt durch den Zufall erzogen worden sei.

Gehen wir den Andeutungen unseres Philosophen über die Bedingungen einer solchen neuen Erziehung nach. Es handelt sich da — abgesehen von dem, was aus den vorstehenden Ausführungen über die Fehler der bisherigen Erziehung sich ergibt: daß wir zu viel lernen; daß wir ohne Hunger lernen; daß wir nur für den unmittelbaren Nutzen lernen; daß unsere Bildung infolgedessen etwas Unpersönliches und Unschöpferisches ist — davon abgesehen handelt es sich besonders um folgendes. Zunächst muß unsere Erziehung, die bisher rein intellektualistisch gewesen ist, vor allem Willenserziehung werden. Man legt Prüfungen ab, meint Nietzsche, für alles, nur nicht für die Hauptsache: ob man wollen kann; ob man versprechen darf. Der junge Mann wird fertig, ohne auch nur eine Frage, eine Neugierde für dieses oberste Wertproblem seiner Natur zu haben. Für solche Willenserziehung nun aber bleibt unter allen Umständen das Wünschenswerteste eine harte Disziplin zur rechten Zeit, das heißt in jenem Alter, wo es stolz macht, viel von sich verlangt zu sehen. Und das unterscheidet die harte Schule als gute Schule von jeder anderen, daß viel verlangt wird; daß strenge verlangt wird; daß das Gute, das Ausgezeichnete selbst, als normal verlangt wird; daß das Lob selten ist; daß die Indulgenz fehlt; daß der Tadel scharf, sachlich, ohne Rücksicht auf Talent und Herkunft laut wird. Und der große Erzieher verfährt wie die Natur: er muß Hindernisse türmen, damit sie überwunden werden. Die Völker, die etwas wert waren, wert wurden, wurden es nie unter liberalen Institutionen: die große

Gefahr machte etwas aus ihnen, das Ehrfurcht verdient; die Gefahr, die uns unsere Hilfsmittel, unsere Tugenden, unser Wehr und Waffen, unseren Geist erst kennen lehrt; die uns zwingt, stark zu sein. Man muß es nötig haben, stark zu sein, sonst wird man's nie. Und eine solche Schule ist in jedem Betracht nötig, im Leiblichsten wie im Geistigsten. Es wäre verhängnisvoll, hier trennen zu wollen. Die gleiche Disziplin macht den Militär und den Gelehrten tüchtig. Was lernt man in einer harten Schule? Gehorchen und befehlen! Vor allem sich selber befehlen! Erziehung also zur Härte gegen sich selbst. Der Mensch hat nur insofern Wert und Sinn, als er ein Stein in einem großen Bau ist: wozu er zu allererst fest sein muß, Stein sein muß. Man versteht von hier aus Nietzsches, vor allem des späteren Nietzsche Bewunderung des preußischen Offizierskorps und ebenso sein gelegentliches Lob der Jesuiten.

Die Erziehung soll die Tugenden, so gut es geht, erzwingen. Das heißt aber: es ist das Werk aller Erziehung, bewußte Tätigkeit in mehr oder weniger unbewußte umzubilden. Man muß den „Leib" zuerst überreden; es genügt nicht eine bloße Zucht von Gefühlen und Gedanken. Es ist entscheidend für das Los von Volk und Menschheit, ob man die Kultur an der rechten Stelle beginnt: nicht an der „Seele", wie es der verhängnisvolle Aberglaube der Priester und Halbpriester war — die rechte Stelle ist der Leib, die Gebärde, die Diät, die Physiologie. Der Rest folgt daraus. Deshalb bleiben die Griechen das erste Kulturereignis der Geschichte. Sie wußten, sie taten, was gut war: körperliche Übungen als Grundlage; der Wettkampf als Prinzip. Das Christentum, das den Leib verachtete, war bisher das größte Unglück der Menschheit. Nein, gerade auf den Leib kommt es zuerst an. Geist allein adelt nicht; vielmehr bedarf es erst eines anderen, das den Geist adelt: es bedarf dazu des Geblüts. Wahre Kultur entsteht nicht von heute auf morgen. Alles Gute ist Erbschaft. Was nicht vererbt ist, ist unvollkommen, ist Anfang. Deshalb gilt es auch die Eheschließung zu überwachen und ungeeignete Personen, körperlich und geistig dekadente, an der Fortpflanzung zu hindern, nötigenfalls durch Kastration.

Es gilt Tradition zu schaffen; es gilt einen „neuen Adel" zu schaffen. Jede Erhöhung des Typus Mensch war bisher das Werk

einer aristokratischen Gesellschaft. Ohne das Pathos der Distanz, wie es aus dem eingefleischten Unterschied der Stände erwächst, kann auch jenes andere, geheimnisvollere Pathos nicht erwachsen, jenes Verlangen nach immer neuer Distanz und Erweiterung innerhalb der Seele selbst, eben die Erhöhung des Typus Mensch, die fortgesetzte „Überwindung des Menschen“, um, wie Nietzsche hinzufügt, eine moralische Formel in einem unmoralischen Sinn zu nehmen. Und so erhebt denn Zarathustra seine Stimme: O meine Brüder — ich weihe und weise euch zu einem neuen Adel! Ihr sollt mir Zeuger und Züchter werden und Säemänner der Zukunft. Vertrieben sollt ihr sein aus allen Vater- und Mutterländern: euer Kinderland sollt ihr lieben; diese Liebe sei euer neuer Adel; dahin heiße ich euer Segel suchen und suchen!

Wo aber ist er, dieser neue Adel? Wo sind sie, die Väter und Züchter und Erzieher des Übermenschen? Weil sie bisher fehlten, die Ausnahmen der Ausnahmen abgerechnet, war es nichts mit unserer ganzen Kultur. Sie gilt es darum zuerst zu schaffen: neue Erzieher, Erzieher, die selbst erzogen sind; überlegene, vornehme Geister, in jedem Augenblick bewiesen, durch Wort und Schweigen bewiesen, reif und süß gewordene Kulturen, nicht die gelehrten Rüpel, welche heute Gymnasium und Universität der Jugend als höhere Ammen entgegenbringt.

Wie kommt überhaupt der Philologe dazu, Lehrer und Erzieher zu sein? Die Lehrer, was man so gewöhnlich unter ihnen versteht, sind im Zeitalter der Bücher fast entbehrlich. Sie sind gewissermaßen ein notwendiges Übel, wie der Handelsmann: denn die Mittlerwesen fälschen fast unwillkürlich die Nahrung, die sie vermitteln. So mancher muß seinen Lehrer später an sich abbüßen. Der ideale Lehrer sollte ein Mittel sein, sich und der heranwachsenden Jugend das Dasein zu verklären: als Mittler zwischen den großen Genien und den neuen werdenden Genien, zwischen der großen Vergangenheit und der Zukunft. Aber gerade die besten Lehrer eignen sich bei dem gegenwärtigen Stande unserer höheren Schulen, bei einer so unausgelesenen, zusammengewürfelten Jugend am wenigsten zur Erziehung: das beste, was sie geben könnten, müssen sie vor ihr gerade verheimlichen. Dabei dürfte übrigens einer so durchschnittlichen und

unterdurchschnittlichen Jugend gegenüber fast eine Übertreibung darin liegen, daß Nietzsche gelegentlich verlangt, der Lehrer habe es sich vor der Klasse anzurechnen, wenn einer seiner Schüler sich auffallend uninteressiert zeige.

Der Begriff des idealen Lehrers, den Nietzsche sucht, ist ein viel weiterer als der des bisherigen Schulmeisters. In den „Vermischten Meinungen und Sprüchen" beschreibt er einmal eine Vision dieses idealen Lehrers und einer idealen Bildungsgemeinschaft, wie er sie schaut. Er denkt an Lehr- und Betrachtungsstunden für Erwachsene, Reife und Reifste, und diese täglich ohne Zwang, aber nach einem Gebot der Sitte von jedermann besucht; gleichsam als tägliche Festfeiern der erreichten und zu erreichenden menschlichen Vernunftwürde; die Kirche als die erinnerungsreichste und würdigste Stätte dazu: ein neueres und volleres Auf- und Ausblühen des Lehrerideals, in welches der Geistliche, der Künstler und der Arzt — hier wieder der griechische Einschlag: galten doch, worauf Nietzsche selber in den Vorlesungen einmal hinweist, Theorie und Praxis des Arztes bei den Alten als Weiterentwicklung des gymnastischen Erziehers — ein Ideal also, in welches der Geistliche, der Künstler und der Arzt, der Wissende und der Weise hineinverschmelzen. Das, sagt er, ist meine Vision, die mir immer wiederkehrt und von der ich fast glaube, daß sie einen Zipfel des Zukunftschleiers gehoben hat.

Aber noch einmal: Wo sind sie, diese idealen Erzieher? Sie müssen erst geschaffen werden. Und das ist nun die Aufgabe, die sich unserem Erzieherphilosophen immer dringender als die eigentliche Gegenwartsaufgabe der Erziehung vor die Seele stellt: Erzieher erziehen! Die ersten nun aber müssen sich selber erziehen, und zwar gemeinschaftlich, in einer Schule der Erzieher, einer Art Kloster, Orden, Kolonie, oder wie Nietzsche sich sonst ausdrückt. An Rohde schreibt er: Vielleicht ist ein solches Zusammenleben, arbeiten, genießen die einzige Form, wie wir für das Ganze arbeiten können. Wir sind dann unsere gegenseitigen Lehrer; unsere Bücher sind nur noch Angelhaken, um jemand für unsere klösterlich-künstlerische Genossenschaft zu gewinnen. Es scheint, daß der ganze Gedanke einer solchen Schule der Erzieher festere Form in ihm gewann durch das Zusammenleben in Sorrent mit Fräulein von Meysenbug, Rée und

Brenner im Winter 1876/77. Wir bleiben ungefähr ein Jahr lang in Sorrent, heißt es in einem Briefe an den befreundeten Herrn von Seydlitz; dann kehre ich nach Basel zurück, es sei denn, daß ich irgendwo mein Kloster, ich meine die Schule der Erzieher (wo sie sich selber erziehen) in höherem Stile aufbaue. — Daß im Universitätswesen, so wie es jetzt ist, ein radikales Wahrheitswesen nicht möglich ist, war dem jungen Professor und Schopenhauerjünger bald klar geworden. Die geistige Umwälzung, die ihm vorschwebt, wird von hier aus nicht ihren Ausgang nehmen können. Schon früh steht ihm darum fest, daß er irgendwann einmal das akademische Joch abschütteln wird, auch wenn ihm Art und Form des Neuen, das kommen soll, noch keineswegs klar sind. Eins nur ist ihm klar: im alten Wesen geht's nicht. Ich träume eine Genossenschaft von Menschen, so hören wir ihn in der Mitte der siebziger Jahre, welche „unbedingt" sind, keine Schonung kennen und „Vernichter" heißen wollen. Sie halten an alles den Maßstab ihrer Kritik und opfern sich der Wahrheit. Das Schlimme und Falsche soll ans Licht! Wir wollen nicht vorzeitig bauen; wir wissen nicht, ob wir je bauen können und ob es nicht das beste ist, nicht zu bauen. — Antike Vorbilder schweben dem Griechenjünger vor. Sollten wir nicht imstande sein, ruft er aus, eine neue Form der Akademie in die Welt zu setzen! Ende 1884 schreibt er an Mutter und Schwester, nachdem wir lange nichts mehr von dem Plan gehört haben: Ich will und muß an Nizza festhalten, zum Zweck meiner zukünftigen „Kolonie", die mir jetzt möglicher erscheint — ich meine sympathische Menschen, vor denen ich meine Philosophie dozieren kann. Und neben Plato tritt das pythagoreische Vorbild: Ich will einen neuen Stand schaffen, heißt es im „Willen zur Macht", einen Ordensbund höherer Menschen, bei dem sich bedrängte Geister und Gewissen Rat erholen können, welche gleich mir nicht nur jenseits der politischen und religiösen Glaubenslehren zu leben wissen, sondern auch die Moral überwunden haben...

Und damit offenbart sich nun das letzte Ziel, das diesem Erzieher vorschwebt, wohlgemerkt nicht für alle vorschwebt, sondern nur für wenige Auserwählte: Freiheit heißt dies Ziel, Freiheit in einem bisher noch nicht gekannten Umfange. Deine Erzieher sollen deine

Befreier sein, ruft Nietzsche mit Emerson. Und er selbst ist einer dieser großen Erzieher-Befreier der Menschheit. Die Erfahrung, die Montaigne an Plutarch macht und die er in dem drastischen Worte ausspricht — Nietzsche selber zitiert es in „Schopenhauer als Erzieher": Kaum habe ich einen Blick auf ihn geworfen, so ist mir ein Bein oder ein Flügel gewachsen — diese Erfahrung machen wir Heutigen an niemandem stärker als an Nietzsche. Heinrich von Stein möge hier noch einmal im Namen vieler reden. Ich empfinde eine entschiedene innere Freiheit im Gespräch mit Ihnen, so schreibt er dem Philosophen; und ein andermal: Mein Daseinsgefühl ist ein höheres, wenn ich mit Ihnen rede. Und so ist es auch uns bei der Berührung mit Nietzsche in der Tat, wie wenn Ketten fallen und Schranken niedergerissen werden; der Blick schweift trunken in unendliche Freiheit und das Leben liegt vor uns wie ein neu entdecktes, neu zu entdeckendes Land. Tot sind alle Götter — nun kann er leben, der neue Mensch, der freie Mensch. Wir sind nicht mehr eingespannt in ein System metaphysischer Zwecke; der Himmel über unserer Erde ist frei, nicht mehr bedeckt von den Spinngeweben der Moral und Religion; Lohn und Strafe liegen nicht mehr im Wesen des Daseins; wie man stirbt, ist gleichgültig; das nach dem Tode geht uns nichts an; der Schuld wie der Reue sind wir enthoben; frei sind wir von einer unpersönlichen Pflicht, die unser Eigenstes erstickt; Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit sind unsere einzige Tugend; sie allein gibt uns die Natürlichkeit wieder, die zugleich Reinheit und Unschuld ist...

Damit aber niemand diese Freiheit mit Losgebundenheit verwechsle und bloßer Freigeisterei, so sei nun weiter auf den positiven und eigentlichen Inhalt des Begriffes hingewiesen. Freiheit im Sinne Nietzsches — und dieser Sinn stimmt mit dem der Großen des deutschen Geistes überhaupt überein — Freiheit ist vor allem ein Ziel und eine Aufgabe. Frei wovon, was schiert das Zarathustra! Hell aber soll mir dein Auge künden: frei wozu! Frei wozu? Dazu, antwortet Nietzsche, daß du werdest, der du bist! Freiheit ist höchste Vollendung der Persönlichkeit. Das ist der deutsche Begriff der Freiheit, sage ich, wie Lagarde ihn zum Beispiel umschreibt mit dem Satz: Frei ist nicht, wer tun kann, was er will, sondern wer

werden kann, was er soll. Werde, der Du bist — so ruft der Erzieher-Befreier Nietzsche. Er weist uns nicht auf ein fremdes Vorbild hin, auch nicht auf sein eigenes. Das nun ist mein Weg, sagt Zarathustra, den Weg, den gibt es nicht — wie es die Wahrheit nicht gibt. Deinen eigenen Weg mußt du gehen. Niemand kann dir die Brücke bauen, auf der gerade du über den Fluß des Lebens schreiten mußt, niemand außer dir allein. Zwar gibt es zahllose Pfade und Brücken und Halbgötter, die dich durch den Fluß tragen wollen; aber nur um den Preis deiner selbst: du würdest dich verpfänden und verlieren. Es gibt in der Welt einen einzigen Weg, auf welchem niemand gehen kann, außer dir. Wohin er führt? Frage nicht — gehe ihn!

Dieser Erzieher-Befreier ist so ein Charaktererzieher, ein Persönlichkeitserzieher ersten Ranges. Er stellt uns auf uns selbst und gibt uns den Mut zu uns selbst. Er macht uns frei von jedem fremden Gesetz, aber er stellt uns unter das eigene Gesetz. Und nur dies Gesetz kann uns die Freiheit geben. Wollen befreit! Freiheit, das ist der Wille zur Selbstverantwortung; es ist der Wille zum Werk, zu unserem Werk, in dem allein sich unser Wesen vollendet; in dem allein sich unser Leben rechtfertigt; in dem allein seine wahre Lust und Seligkeit liegt. Die schöpferische Persönlichkeit, das ist die wahrhaft freie Persönlichkeit. Die schöpferische Persönlichkeit, der Genius in Nietzsches Sprache, er ist das letzte Ziel aller Erziehung.

Und blicken wir uns um: ist dies nicht immer ausgesprochener das Ziel auch alles heutigen Erziehungsstrebens? Man drückt es etwas anders aus; man redet nicht vom Genius; man sagt: geistige Auslese; man sagt: dem Tüchtigen freie Bahn! Aber es ist sicher vor allem Nietzsches Stimme, die hier allmählich durchdringt. Und auch die Hauptkritik, die Nietzsche am bisherigen Bildungs- und Erziehungswesen übt, hat nicht auch sie unsere Zeit schon mehr und mehr zu der ihrigen gemacht? Daß es nicht darauf ankommt, bloßen Wissensstoff einzutrichtern; daß wir über den öden Intellektualismus hinwegkommen müssen; daß Erziehung letzten Endes nichts anderes als Willenserziehung ist! Und auch darauf hat Nietzsche gelegentlich hingewiesen, daß man durch private Schulgründungen, etwa à la

Schnepfenthal, dem Neuen Bahn zu brechen suchen müsse, wie wir denn heute unsere Landerziehungsheime und mannigfachen sonstigen Pädagogien haben. Und endlich, haben wir nicht auch schon Erziehungsgemeinschaften Erwachsener, die in etwa an Nietzsches „Kolonie“ und „ideales Kloster“ erinnern? Stätten der Menschenberatung und wenigstens zeitweiliger Lebensgemeinschaft, wie etwa Johannes Müllers verschiedene Gründungen, Müllers, den man einen Jünger Jesu *und* Nietzsches nennen könnte. Oder man denke an Steiners, des einstmaligen Mitarbeiters im Nietzsche-Archiv, „Goetheanum“ in der Schweiz; an Keyserlings neue Schule der Weisheit in Darmstadt. Auch an Blumhards Bad Boll, das allerdings schon vor Nietzsche bestand, könnte man erinnern.

Das alles will besagen, daß die Persönlichkeit nicht nur Zweck, sondern auch Hauptmittel aller Erziehung ist. Das hat der Erzieher Nietzsche uns wieder gelehrt. Persönlichkeit erwacht und erwächst nur an Persönlichkeit. An einem Brande entzündet sich der andere. Voraussetzung ist dabei allerdings — und hier liegt die Grenze aller Erziehung — Voraussetzung ist: es muß etwas da sein, das sich entzünden und brennen kann. Der Stoff der Persönlichkeit muß da sein. Man kann nicht jedermann zu einer Persönlichkeit erziehen, weil nicht jedermann das Zeug zu ihr hat. Es kann eben jeder nur werden, was *er* ist.

Viertes Kapitel:

Weib, Liebe, Ehe.

Als Nietzschen in den ersten siebziger Jahren jener Plan einer Schule der Erzieher, einer idealen Lebensgemeinschaft wahrhaft Gebildeter und sich Bildender vorschwebte, da wollte er bei seiner Ausführung auch der weiblichen Mithilfe nicht entbehren. Die drei damals best von ihm verehrten Frauen: Kosima Wagner, Fräulein von Meysenbug und Frau Professor Ritschl, die Gattin seines einstigen Lehrers und Gönners, sollten zur Mitwirkung aufgefordert werden, und der Schwester Elisabeth war zunächst die wirtschaftliche Leitung zugedacht. Vielleicht, daß Nietzsche diese letzte Stellung

auf die Dauer einer anderen übertragen wollte, der eigenen Gattin und Hausfrau nämlich. Denn selber zu heiraten, diese Absicht hat ihm von Anfang an durchaus nicht fern gelegen, wenn ihm auch anderseits das Problematische der Ehe gerade in seinem Falle ebenso jederzeit sehr wohl bewußt war.

Verfolgen wir in Kürze, wie er der Heiratsfrage jeweilig gegenüber gestanden hat. 1873 erhält der 29jährige Professor und Junggeselle den Besuch eines Freundes und seiner Braut und empfindet dabei, wie er schreibt, die ganze gutmütige Ironie, die dieser doppelschlächtige Zustand auf unsereinen (der an der Idee hängt) machen muß — fügt aber hinzu: ohne daß wir etwa diesem Zustand dauernd entgehen könnten. Dies letzte hat er denn auch zunächst keineswegs vor. 1874 schreibt er an Malwida: Nun wünsche ich mir, vertraulich gesprochen, recht bald ein gutes Weib und dann denke ich meine Lebenswünsche für erfüllt anzusehen. Ein paarmal hat er sich denn auch in der Tat richtig und wirklich verliebt, nicht bloß als Student in Leipzig, wo er über die Maßen für die Sängerin Hedwig Raab schwärmte, sondern mit ernsthafter Neigung. So im Frühjahr 1876 in jene junge hübsche Holländerin, der er in Genf nach allerkürzester Bekanntschaft einen schriftlichen Heiratsantrag machte — aber die junge Dame war nicht mehr frei. Und ähnlich im Sommer desselben Jahres in Bayreuth in eine Pariserin und geborene Elsässerin, mit der er noch nach Jahren, als sie längst Gattin und Mutter war, Briefe gewechselt hat. Daß er jedenfalls den eigenartigen Zustand des Verliebtseins aus eigenster Erfahrung kannte, zeigt zum Beispiel die Schilderung, die er von ihm im „Willen zur Macht" entwirft: Die Muskelkraft eines Mädchens, meint er da zunächst, wächst, sobald ein Mann in seine Nähe kommt. Und dann fährt er fort: Der Liebende ist in der Tat mehr wert, ist stärker als sonst. Bei den Tieren treibt dieser Zustand neue Waffen, Pigmente, Farben und Formen heraus, vor allem neue Bewegungen oder Rhythmen, neue Locktöne und Verführungen. Beim Menschen ist es nicht anders. Sein Gesamthaushalt ist reicher als je, mächtiger, ganzer als im Nichtliebenden. Der Liebende wird Verschwender — er ist reich genug dazu. Er wagt jetzt, wird Abenteurer, wird ein Esel an Großmut und Unschuld; er glaubt wieder an Gott, er glaubt

an die Tugend, weil er an die Liebe glaubt. Und anderseits wachsen diesem Idioten des Glücks Flügel und neue Fähigkeiten, und selbst zur Kunst tut sich ihm die Tür auf. Rechnen wir aus der Lyrik in Ton und Wort die Suggestionen jenes indefinalen (?) Fiebers ab: was bleibt von der Lyrik und Musik übrig? L'art pour l'art vielleicht: das Virtuosengequak kaltgestellter Frösche, die in ihrem Sumpf desperieren... Den ganzen Rest schuf die Liebe...

Nach jenem ersten Korb allerdings, den der Philosoph im Frühjahr 1876 sich holte, heißt es dann im Mai desselben Jahres kategorisch an Freund Gersdorff: Geheiratet wird nicht; zuletzt hasse ich diese Beschränkung und die Einflechtung in die ganze „zivilisierte" Ordnung der Dinge so sehr, daß schwerlich ein Weib freisinnig genug ist, mir zu folgen. Und wenn die Freunde sich verloben, wie Rohde im selben Jahre, so erkennt er, daß sein Weg der des einsamen Wanderers sein wird: Er schreitet zu und steht nicht still, weiß nicht wohin sein Weg noch will. Nur das weiß er: Du sollst gehn und nimmer, nimmer stille stehn (Gedichte, Seite 51). Unumstößlich fest steht ihm allerdings diese Einsamkeit auch jetzt noch nicht. Im folgenden Jahre 1877, nach dem Sorrenter Aufenthalt, schreibt er an Fräulein von Meysenbug, allerdings wieder mit einem gut Teil Ironie: Bis zum Herbst habe ich nun noch die schöne Aufgabe, mir ein Weib zu gewinnen; die Götter mögen mir Munterkeit zu dieser Aufgabe geben! Ich hatte wieder ein ganzes Jahr zum Überlegen und habe es ungenutzt verstreichen lassen. — Religiöse Freisinnigkeit ist ihm übrigens auch sonst in diesen Jahren, wo er die Ehe mit einem langen Gespräche vergleicht, absolute Bedingung bei der etwaigen Lebensgefährtin, während er später, in den achtziger Jahren ein Weib ohne Frömmigkeit für einen tiefen und gottlosen Mann für etwas vollkommen Widerliches oder Lächerliches erklärt, hierin übereinstimmend mit Bismarck, der gelegentlich äußert: Übrigens liebe ich den Pietismus an Frauen und verabscheue weibliche Lichtfreunde.

Von Freunden und Verwandten werden immer neue Heiratspläne entworfen, sicherlich vor allem von der ja nicht unrichtigen Voraussetzung aus, daß Nietzsches Gesundheitszustand eine sorgsame häusliche Pflege als durchaus wünschenswert erscheinen ließ.

Einer solchen wirtschaftlichen Gattin war der spätere Nietzsche eine Zeit lang auch nicht abgeneigt. 1885 erwähnt er in einem Brief an die Schwester den Plan eines Zusammenlebens mit älteren Schülern oder mit Freund Gast und einem Wiener Bekannten Lanzky auf St. Jean, der Halbinsel bei Nizza, fährt dann aber fort: Noch rationeller wäre vielleicht für mich eine gute wirtschaftliche Gattin, welche ihre Aufgabe darin sähe, mich in einem Zustand zu erhalten, in dem ich meiner überschweren Lebensaufgabe am besten nachkäme; aber alles, was ich an Weibern kennen gelernt habe, ist mir, auf diese Mission angesehen, als unzureichend erschienen, so daß ich eigentlich in diesem Punkte keinen Glauben mehr habe. Sie müßte jung sein, sehr heiter, sehr rüstig und wenig oder gar nicht „gebildet"! Und außerdem eine gute Wirtschafterin aus eigener Neigung. Dieser Plan einer wirtschaftlichen Ehe taucht dann noch mehrfach auf: Für Menschen, wie ich bin, gibt es keine Ehe, es sei denn im Stil unseres Goethe, heißt es bald darauf, mit dem Zusatz: ich denke nicht daran, geliebt zu werden. Schließlich aber, 1888, macht ihn auch diese Vorstellung, eine gute Haushälterin zu heiraten, schaudern, und es heißt: Nein, sicherlich eine Frau fehlt mir nicht; eher schon eine junge, lustige Tochter, für die ich ein Gegenstand der Verehrung und Fürsorge wäre. Das Beste aber wäre, ich hätte mein altes, gutes Lama (Spitzname der Schwester) wieder. Eine Schwester, fährt er fort, ist für einen Philosophen eine sehr wohltätige Einrichtung, vorzüglich, wenn sie heiter, tapfer und liebevoll ist (kein alter Sauertopf, wie die Schwester von Gottfried Keller) — aber solche Wahrheiten erkennt man meistens erst, wenn es zu spät ist. — Schließlich fällt er das allgemeine Urteil: die Ehe sei für die zwanziger Jahre eine notwendige, für die dreißiger eine nützliche und für die vierziger Jahre eine überflüssige Einrichtung.

Daß es trotz aller Pläne und Überlegungen nicht zu einer Heirat kam, das hatte seinen letzten Grund natürlich in der Besonderheit des Nietzischen Wesens. Man hat immer etwas nötiger zu tun als sich zu verheiraten, meint er 1885; Himmel! so ist's mit mir gegangen. Das Nötigere, das er zu tun hatte, war natürlich seine Philosophie. Das Heiratsproblem ist für ihn das Problem von Philosoph und Ehe. Taugt der Philosoph für die Ehe? Oder umgekehrt: Taugt

die Ehe für den Philosophen? Von diesem Gesichtspunkt aus hat er die Heiratsfrage für sich stets betrachtet.

Ob die freien Geister mit Frauen leben werden? fragt er in „Menschliches" und antwortet: In der Regel werden sie allein fliegen gleich den wahrsagenden Vögeln des Altertums. In den Angelegenheiten der höchsten philosophischen Art sind ihm alle Verheirateten verdächtig. Welche großen Philosophen, fragt er, waren bisher verheiratet? Heraklit, Plato, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Schopenhauer: sie waren es nicht; mehr noch, man kann sie sich nicht einmal denken als verheiratet. Ein verheirateter Philosoph gehört in die Komödie — das ist mein Satz. Und jene Ausnahme Sokrates, fährt er fort, den seine Xanthippe zum Gassendialektiker machte, dieser possenhafte Sokrates hat sich, scheint es, überhaupt ironice verheiratet, eigens um gerade diesen Satz zu demonstrieren. Er hätte auch an das Büchlein des alten Theophrast über die Ehe erinnern können, der ebenfalls zu dem Ergebnis kommt, daß die Ehe für den Philosophen nicht geeignet ist. Ein Wort des Aristoteles, des Lehrers Theophrastens, führt er an, der einmal behauptet habe: bei den Kindern der großen Genies blicke der Wahnsinn heraus; bei den Kindern der großen Tugendhaften der Stumpfsinn. Wollte er damit, fragt Nietzsche, etwa die Ausnahmemenschen zur Ehe einladen?

Die Ausnahmemenschen, vor allem die Philosophen, sind also für die Ehe nicht tauglich und die Ehe ist es nicht für sie. Das stimmt mit des Paulus Worten überein: Wer freiet, der sorget, was der Welt angehört und was dem Weibe gefällt. Unser Philosoph, wir hörten es schon, hat eine andere Sorge und Liebe. Nie noch sah ich das Weib, von dem ich Kinder haben möchte, sagt Zarathustra: denn ich liebe dich, o Ewigkeit! Nietzsche zitiert Buddha: Ein Sohn ist mir geboren, eine Fessel ist mir geschmiedet. Und wir dürfen an Jesus erinnern und sein Wort, daß einige verschnitten sind um des Himmelreichs willen. Ähnlich sagt Zarathustra: Wahrlich, es gibt Keusche von Grund aus... Was ist Keuschheit? Ist Keuschheit nicht Torheit? Aber diese Torheit kam zu uns, nicht wir zu ihr. Wir boten diesem Gast Herberge und Herz; nun wohnt er bei uns — mag er bleiben, so lange er will.

So ist der Philosoph Nietzsche keusch von Grund aus, das heißt keusch aus Naturanlage. Er ist eine ausgeprägt geistige Natur. Er hat das Weib nicht nötig. Dazu war er in seinen Jugendjahren Schüler Schopenhauers und nicht unbeeinflußt von des Meisters Abscheu vorm Weibe, die allerdings bei Schopenhauer auf eigenen bösen Erfahrungen beruhte. Ganz im Stile Schopenhauers redet auch der junge Nietzsche wohl von der „scheußlich gierigen" Geschlechtsliebe und vergleicht sie mit der Freundesliebe, die nichts für sich begehre und alles von sich gebe. Er will lieber in die Hände von Mördern geraten als in die Träume eines brünstigen Weibes. Ja er versteigt sich in der „Geburt der Tragödie" gelegentlich zu dem Satz: Der Vater bewundert die Schönheit und Begabung seines Kindes; aber an den Akt der Entstehung denkt er mit schamhaftem Widerwillen. Von dieser Unnatur befreit er sich allerdings nach und nach. Aber sie hing mit seiner ganzen unsinnlichen Anlage zusammen, die sehr leicht zum Ekel neigte. Allzugeistige Männer, meint er in den siebziger Jahren, bedürfen ebensosehr der Ehe, als sie ihr wie einer bitteren Medizin widerstreben. Der Zauber und die mächtige Wirkung der Frau ist ihm vor allem eine Wirkung in die Ferne, eine actio in distans: dazu gehöre aber zuerst und vor allem — Distanz. Erst der „Zarathustra" hat sich in diesem Punkte zur vollen Unbefangenheit und Gerechtigkeit durchgerungen: Wollust — allen bußhemdigen Leib-Verächtern ihr Stachel und Pfahl und „Welt" verflucht bei allen Hinterweltlern. Wollust — dem Gesindel das langsame Feuer, auf dem es verbrannt wird... Wollust — für die freien Herzen unschuldig und frei, das Garten-Glück der Erde, aller Zukunft Dankes-Überschwang an das Jetzt. Wollust — nur dem Welken ein süßlich Gift, für die Löwen-Willigen aber die große Herzstärkung und der ehrfürchtig geschonte Wein der Weine. Wollust — das große Gleichnis-Glück für höheres Glück und höchste Hoffnung. Vielem nämlich ist Ehe verheißen und mehr als Ehe, Vielem, das fremder sich ist, als Mann und Weib: — und wer begriffe es ganz, wie fremd sich Mann und Weib sind!

Was ist's mit dieser Fremdheit von Mann und Weib? Es ist der ganze, tiefe, unüberbrückbare Naturunterschied der Geschlechter. Zunächst und vor allem: das Weib ist im Vergleich zum Mann durch-

aus ein Wesen zweiter Ordnung. Die Weiber sind ein dekoratives Geschlecht, sagt Oskar Wilde; sie repräsentieren den Triumph der Materie über den Geist; die Männer den Triumph des Geistes über die Moral. Das ist im Wesentlichen die Anschauung Nietzsches und auch schwerlich etwas anderes als eine Wildesche Form Nietzschescher Gedanken. Das Weib wäre nicht das Genie des Putzes, sagt Nietzsche, wenn es nicht den Instinkt der zweiten Rolle hätte. Und welches Glück für den ernsten Mann, Wesen zu begegnen, die immer Tanz und Torheit und Putz im Kopfe haben! Sie sind das Entzücken aller sehr gespannten und tiefen Mannsseelen, deren Leben mit großer Verantwortlichkeit beschwert ist. Es gehört beim Manne zur Vornehmheit, das Wohlgefallen an den Frauen als einer vielleicht kleineren, aber feineren und leichteren Art von Wesen.

Mit diesem Instinkt der zweiten Rolle hängt eine weitere Haupteigenschaft des Weibes zusammen: Dumm wie ein Mann — sagen die Frauen; feige wie ein Weib — sagen die Männer. Die Dummheit ist am Weib das Unweibliche. Es ist, als der schwächere Teil, auf List, Klugheit, Schlauheit angewiesen. Die Weiber haben den Verstand, die Männer das Gemüt und die Leidenschaft. Vor allem die Feigheit hängt mit der Schwäche zusammen. Und alle Frauen sind fein darin, ihre Schwäche zu übertreiben; ja, sie sind erfinderisch in Schwächen, um ganz und gar als zerbrechlicher Zierat zu erscheinen. Ihr Dasein soll dem Manne seine Plumpheit zu Gemüte führen und ins Gewissen schieben.

Ohne Liebe gesagt: eine der naturhaftesten Eigenschaften des Weibes ist seine echte, listige, raubtierhafte Geschmeidigkeit, seine Tigerkralle unter dem Handschuh. Diese Natur des Weibes, die natürlicher ist als die des Mannes, ist das, was am Weibe Respekt und oft genug Furcht einflößt.

Der Mann fürchte sich vor dem Weibe, wenn es liebt: da bringt es jedes Opfer und jedes andere Ding gilt ihm ohne Wert. Der Mann fürchte sich vor dem Weibe, wenn es haßt: denn der Mann ist im Grunde der Seele nur böse, das Weib aber ist dort schlecht. In Liebe und Haß ist das Weib naturhafter und barbarischer als der Mann, vor allem im Verneinen, Zerstören, sich Rächen. Das Weib steht der Natur gewissermaßen noch näher als der Mann; seine

Naturhaftigkeit bricht leichter hervor, enthüllt sich eher. Zum Beispiel im Lachen. Wie und wann eine Frau lacht, das ist ein Merkmal ihrer Bildung. Im Klang des Lachens enthüllt sich ihre Natur; bei sehr gebildeten Frauen vielleicht sogar der letzte, unlösbare Rest ihrer Natur. Was aber bei aller Furcht vor dieser schönen und gefährlichen Katze Mitleiden macht, ist dies, daß das Weib leidender, verletzbarer, liebebedürftiger und zur Enttäuschung verurteilter erscheint als irgend ein Tier. Daher auch der Religion gegenüber die Stellung des Weibes eine andere als die des Mannes: bedürftiger, abhängiger, unfreier.

Das Weib also ist der Mensch zweiten Ranges. Und ursprünglich haben sich in der Tat nur die Männer für Menschen gehalten — wofür Nietzsche sich auf Huntleys Beschreibung der Frauenlage bei wilden Völkern beruft und was die heutige Soziologie durchaus bestätigt. Das Weib hat wirklich als Haustier gegolten. Die Anerkennung des Menschen in ihm, sagt Nietzsche, ist einer der größten moralischen Schritte gewesen. Allerdings gab es auch Kulturformen, wo die Herrschaft beim Weibe war, und es war eine Art Entscheidung im Schicksal der Menschheit, daß das Weib endgültig unterlag, daß alle Instinkte der Unterliegenden in ihm obenauf kamen und so den Typus Weib *schufen*. Seitdem nämlich erst ist das Weib etwas Bezauberndes, Interessantes, Vielfaches, Listiges geworden, ein Filigran von unausrechenbarer Psychologie; es hat damit aufgehört, langweilig zu sein ... die Macht ist nämlich langweilig.

Deshalb ist nun aber auch weiter das Weib noch nicht der Freundschaft fähig, weil zu lange ein Sklave und ein Tyrann in ihm versteckt waren. Ein Sklave aber kann nicht Freund sein und ein Tyrann kann nicht Freunde haben. Wenn Frauen Freundschaft mit einem Mann aufrecht erhalten wollen oder auch umgekehrt, dazu, meint Nietzsche mit feiner Beobachtung, müsse wohl eine kleine physische Antipathie mithelfen, denn das Weib kenne sonst nur die Liebe.

Das Weib also als Natur- und Gattungswesen, noch einmal gesagt, ist der Mensch zweiter Ordnung. Und sich hier nun, in diesem Grundproblem von Mann und Weib, vergreifen, hier den abgründlichsten Antagonismus und die Notwendigkeit einer ewigen

Spannung zu leugnen, hier vielleicht von gleichen Rechten, gleicher Erziehung, gleichen Ansprüchen und Verpflichtungen zu träumen: das ist für Nietzsche ein typisches Zeichen für Flachköpfigkeit. Ein Mann, der Tiefe hat, in seinem Geist wie in seinen Begierden, auch jene Tiefe des Wohlwollens, welche der Strenge fähig ist und leicht mit ihr verwechselt wird — kann über das Weib immer nur orientalisch denken: er muß das Weib als Besitz, als verschließbares Eigentum, als ein zur Dienstbarkeit vorbestimmtes und in ihr sich vollendendes Wesen ansehen; er muß sich hierin auf die ungeheure Vernunft Asiens, auf Asiens Instinktüberlegenheit stellen, wie das ehemals die Griechen getan haben, diese besten Schüler und Erben Asiens, und in neuerer Zeit etwa ein Napoleon.

Der Mann ist des Weibes Haupt! Denn des Mannes Art ist Wille und Tiefe — des Weibes Art Willigkeit und Oberfläche. Der Mann sagt: Ich will; das Weib sagt: Er will. Siehe, jetzt eben erst ward die Welt vollkommen! — also denkt ein jedes Weib, wenn es aus ganzer Liebe gehorcht. Und gehorchen muß das Weib und eine Tiefe finden zu seiner Oberfläche. Oberfläche ist des Weibes Gemüt und eine bewegliche, stürmische Haut auf einem seichten Gewässer. Des Mannes Gemüt aber ist tief; sein Strom rauscht in unterirdischen Höhlen; das Weib ahnt seine Kraft, aber begreift sie nicht.

Der Mann ist des Weibes Herr. Darum Zarathustras vielberufener Rat: Wenn du zum Weibe gehst, vergiß die Peitsche nicht! — ein Wort, dessen scheinbare Brutalität gemildert wird, wenn man die Einkleidung bedenkt, in der Nietzsche es vorträgt: ein altes Weiblein selber ist's, das Zarathustra diesen Rat gibt. Und sie nennt ihn „eine kleine Wahrheit", das heißt etwas Selbstverständliches und Natürliches. Daß diese Wahrheit, versinnbildlicht an der Peitsche, allerdings einen Sturm der Entrüstung bei Weiblein wie Männlein hervorrufen würde, hat Nietzsche vorausgesehen; deshalb läßt er das alte Weiblein hinzufügen: Wickle sie ein, diese kleine Wahrheit und halte ihr den Mund, sonst schreit sie überlaut — wie sie das in der Tat getan hat und noch tut.

Es bleibt also dabei: ein Weib, welches das sich Fürchten vor dem Manne verlernt hat, entartet. Und das ist heute ja vielfach

der Fall. Aber die Schuld liegt vor allem am Manne. Die Männer von heute sind heruntergekommen, sagt Nietzsche, darum hat das Weib von heute die Furcht und Ehrfurcht vor dem Manne verloren. Die Männer selber haben die Weiber verdorben. Man muß also die Männer besser erziehen und was die Frauen betrifft, so ist Nietzsches Schlußurteil immer wieder: Man kann nicht mild genug gegen die Frauen sein — wie er denn der vielen zarten und gütigen Worte sich freut, die zum Beispiel im Gesetzbuch des Manu dem Weibe gesagt werden.

Was nun das Geschlechtsverhältnis betrifft, die Liebe, so entsprechen Nietzsches Bemerkungen über sie natürlich dem bisher dargelegten Grundverhältnis von Mann und Weib überhaupt. Das heißt zunächst und vor allem: Es ist nicht statthaft, bei Mann und Weib von gleichen Rechten in der Liebe zu reden. Die gibt es nicht. Das Weib will genommen, angenommen werden als Besitz; das Weib gibt sich weg; der Mann nimmt hinzu. Und beim Mann gehört die Treue nicht in das Wesen seiner Liebe. Was will der Mann vom Weibe? Gefahr will er und Spiel. Denn der echte Mann ist Krieger und zugleich ist ein Kind in ihm versteckt, das will spielen. So will der Mann das Weib als das gefährlichste Spielzeug. Allzusüße Früchte mag der Krieger nicht: darum mag er das Weib; bitter ist auch noch das süßeste Weib. Ein Spielzeug sei das Weib, rein und fein, dem Edelstein gleich, bestrahlt von den Tugenden einer Welt, welche noch nicht da ist.

Ist so das Weib für den Mann letztlich nur ein Mittel, so auch umgekehrt der Mann für das Weib: der Zweck ist immer das Kind. Die Liebe ist darum im Grunde nichts anderes als der unbefangenste Ausdruck des Egoismus. Das sagt zum Beispiel auch Hebbel: Die Liebe ist durchaus egoistisch; das macht sich nur darum nicht fühlbar, weil hier wenigstens ein Egoismus mit dem anderen zusammentrifft. Und Nietzsche zitiert Benjamin Constant: L'amour est de tous les sentiments le plus égoiste et, par conséquent, lorsqu'il est blessé, le moins généreux. Die Liebe als Egoismus ist letzten Endes nichts als eine Art des Willens zur Macht; sie ist die Form, in der sich der Kampf der Geschlechter vollzieht. So kommt Nietzsche zu jener Definition, daß die Liebe in ihren Mitteln der Krieg ist und

im Grunde der Todhaß der Geschlechter — nämlich die in die Natur zurückübersetzte Liebe, nicht die Liebe einer „höheren Jungfrau“.

Die Gefahr, die dem Manne als der höheren Art Mensch in Liebe und Ehe vor allem droht, ist die des Herunterkommens. In vielen Fällen der weiblichen Liebe und vielleicht gerade in den berühmtesten, meint Nietzsche, ist Liebe nur ein feinerer Parasitismus, ein sich Einnisten in eine fremde Seele, mitunter selbst in ein fremdes Fleisch: ach! wie sehr immer auf des „Wirtes“ Kosten! Die Weiber intrigieren gegen die höhere Seele ihrer Männer. Diese parasitische Art der weiblichen Liebe glaubt Nietzsche besonders häufig beobachtet zu haben. Ich kenne, sagt er, halb Europa in Hinsicht auf Weiblichkeit, und überall, wo ich die Einwirkung der Frau auf ihren Mann beobachten konnte, bemerkte ich eine Art langsamen Herunterkommens als Resultat. In der Sprache Zarathustras: Würdig schien mir dieser Mann und reif für den Sinn der Erde: aber als ich sein Weib sah — schien mir die Erde ein Haus für Unsinnige. Ja, ich wollte, daß die Erde in Krämpfen bebte, wenn sich ein Heiliger und eine Gans miteinander paaren. Dieser ging wie ein Held auf Wahrheiten aus und endlich erbeutete er sich eine kleine geputzte Lüge: seine Ehe nennt er's. Jener war spröde im Verkehre und wählte wählerisch. Aber mit einem Male verdarb er für alle Male seine Gesellschaft: seine Ehe nennt er's. Jener suchte eine Magd mit den Tugenden eines Engels; aber mit einem Male wurde er die Magd eines Weibes... Viele kurze Torheiten — das heißt bei euch Liebe. Und eure Ehe macht vielen kurzen Torheiten ein Ende — als eine lange Dummheit.

So bietet die Ehe für gewöhnlich kein erhebendes Bild. Vielmehr: Diese Armut der Seele zu Zweien; dieser Schmutz der Seele zu Zweien; dies erbärmliche Behagen, wo nur zwei Tiere sich erraten! So sind die meisten Ehen der Art, daß man keinen Dritten als Zeugen wünscht. Aber gerade dieser Dritte fehlt fast nie: das Kind — und ist mehr als ein Zeuge, nämlich der Sündenbock.

Und hier nun entringt sich ein tiefer Seufzer der Brust unseres Philosophen: Wäre ich Gott, so klagt er, und ein wohlwollender Gott, so würden mich die Ehen der Menschen mehr als alles andere ungeduldig machen. Weit, weit kann ein Einzelner vorwärts kommen in seinen siebzig Jahren, ja, in seinen dreißig Jahren — es ist

zum Erstaunen selbst für Götter! Aber sieht man dann, wie er das Erbe und Vermächtnis dieses Ringens und Siegens, den Lorbeer seiner Menschlichkeit, an dem ersten besten Ort aufhängt, wo ihn ein Weiblein zerpflückt; sieht man, wie gut er zu erringen, wie schlecht zu bewahren versteht, ja wie er gar nicht daran denkt, daß er vermittels der Zeugung ein noch sieghafteres Leben vorbereiten könne: so wird man, wie gesagt, ungeduldig und sagt sich: Es kann aus der Menschheit auf die Dauer nichts werden; die Einzelnen werden verschwendet; der Zufall der Ehen macht alle Vernunft eines großen Ganges der Menschheit unmöglich — hören wir auf, die eifrigen Zuschauer und Narren dieses Schauspiels zu sein! — In dieser Stimmung, schließt er, zogen sich einstmals die Götter Epikurs in ihre göttliche Stille und Seligkeit zurück: sie waren der Menschen und ihrer Liebeshändel müde.

Und hier vor allem, angesichts des Allzumenschlichen der menschlichen Ehen, wird Zarathustra zum Prediger des Übermenschen: Ich habe eine Frage für dich allein, mein Bruder: wie ein Senkblei werfe ich diese Frage in deine Seele, daß ich wisse, wie tief sie sei. Du bist jung und wünschest dir Kind und Ehe. Aber ich frage dich: bist du ein Mensch, der ein Kind sich wünschen darf? Bist du der Siegreiche, der Selbstbezwinger, der Gebieter der Sinne, der Herr deiner Tugenden? — also frage ich dich. Oder redet aus deinem Wunsche das Tier und die Notdurft? Oder Vereinsamung? Oder Unfriede mit dir? Ich will, daß dein Sieg und deine Freiheit sich nach einem Kinde sehne. Lebendige Denkmale sollst du bauen deinem Siege und deiner Befreiung. Über dich sollst du hinausbauen. Aber erst mußt du mir selber gebaut sein, rechtwinklig an Leib und Seele. Nicht nur fort sollst du dich pflanzen, sondern hinauf — dazu helfe dir der Garten der Ehe! Und wiederum: Ehe, so heiße ich den Willen zu Zweien, das Eine zu schaffen, das mehr ist als die es schufen. Ehrfurcht voreinander nenne ich Ehe als vor den Wollenden eines solchen Willens... Eure Liebe zum Weibe und des Weibes Liebe zum Mann: ach, möchte sie doch Mitleiden sein mit leidenden und verhüllten Göttern!... Aber auch noch eure beste Liebe ist nur ein verzücktes Gleichnis und eine schmerzhafte Glut. Eine Fackel ist sie, die euch zu höheren Wegen leuchten soll. Über euch hinaus sollt ihr

einst lieben. So lernet erst lieben! Und darum müßt ihr den bitteren Kelch eurer Liebe trinken. Denn Bitternis ist im Kelch auch der besten Liebe: so macht sie Sehnsucht zum Übermenschen, so macht sie Durst dir, dem Schaffenden!

Mittel zur Heraufzüchtung des Geschlechts, zur Höherzüchtung der Rasse — dafür ist ja der Übermensch Nietzsches Sinnbild — ist so dem Philosophen die Ehe. In Urzeiten, erinnert er, schien deshalb die Ehe lange als eine Versündigung am Recht der Gemeinde. Die Gemeinde wollte sich stark erhalten, wollte zunehmen an Stärke — deshalb erlaubte sie nicht Jedem, Jede zum Weibe zu nehmen. So war die Einzelehe gewissermaßen einst etwas Ungesetzliches, und man mußte Buße zahlen, wenn man so unbescheiden war, sich ein Weib für sich anzumaßen. Eine solche Buße war noch das jus primae noctis.

Auch bei der Ehe im adeligen oder altadeligen Sinne handelte es sich um Züchtung einer Rasse, um Aufrechterhaltung eines festen Typus herrschender Menschen. Diesem Gesichtspunkt wurde Mann und Weib geopfert. Es versteht sich nämlich, daß hierbei nicht Liebe das erste Erfordernis war: im Gegenteil! Und noch nicht einmal jenes Maß von gutem Willen für einander, welches die gute bürgerliche Ehe bedingt. Das Interesse des Geschlechtes entschied. Wir würden vor der Kälte, Strenge und rechnenden Klarheit eines solchen vornehmen Ehebegriffs, wie er bei jeder gesunden Aristokratie geherrscht hat, im alten Athen wie im Europa des 18. Jahrhunderts, ein wenig frösteln, wir warmblütigen Tiere mit kitzligen Herzen, wir Modernen! — Hieraus erklärt sich, wie Nietzsche anmerkt, die Liebe als Passion im großen Verstande des Wortes, wie sie für jene aristokratische Welt erfunden wurde und in ihr da vor allem, wo der Zwang, die Entbehrung am größten war. Daß übrigens die Liebesleidenschaft bei Männern und Frauen eine so ungeheure Bedeutung gewinnt, schiebt Nietzsche anderseits auch wohl mit auf den Mangel an Beschäftigung und meint, daß sehr viel freie Zeit und etwas Langeweile zur Entstehung eines so übermächtigen Gefühls gehöre.

Heute wünscht unser Philosoph, soll die Ehe wieder dem Zweck der Rassenzüchtung dienen, ein Eingreifen des Staates. Jede

Ehe soll verantwortet und befürwortet werden durch eine Anzahl Vertrauensmänner der Gemeinde — als Gemeindeangelegenheit. Ein ärztliches Protokoll soll jeder Ehe vorangehen und von den Gemeindevorständen unterzeichnet werden, worin mehrere bestimmte Fragen seitens der Verlobten und der Ärzte beantwortet sein müssen. Sodann sollen Vorteile aller Art für Väter zugestanden werden, welche reichlich Knaben in die Welt setzen, unter Umständen eine Mehrheit von Stimmen; bei Junggesellen dagegen eine Steuer- oder auch Kriegsdienst-Mehrbelastung.

Und die Gesellschaft soll in zahlreichen Fällen der Ehe vorbeugen. Sie darf hierzu ohne Rücksicht auf Herkunft, Rang und Geist die härtesten Zwangsmaßregeln in Bereitschaft halten: Freiheitsentziehung, unter Umständen selbst Kastration. Das Bibelverbot: Du sollst nicht töten! sagt Nietzsche, ist eine Naivität im Vergleich zum Ernst des Lebensverbotes an die Dekadents: Ihr sollt nicht zeugen!

Das alles zur Erziehung eines Geschlechts, in dem der Mann kriegstüchtig ist und gebärtüchtig das Weib. Denn ohne körperliche Kraft und Gesundheit auch keine geistige Kraft und Gesundheit.

Gebärtüchtig das Weib! Das ist ja des Weibes Naturbestimmung: Kinder gebären. Alles am Weib ist ein Rätsel und alles am Weib hat eine Lösung: sie heißt Schwangerschaft. Diese Naturbestimmung des Weibes aber — und das ist nun zum Verständnis des Folgenden wohl im Auge zu behalten — bedingt nach Nietzsche seine abhängige Stellung: der Instinkt der Mutterschaft hat die abhängige Lage des Weibes bisher festgehalten. Und weil dieser Instinkt der Mutterschaft beim heutigen Weibe schwächer geworden ist, indem es, wie wir alle, in einer dekadenten Zeit lebt — darum das Bestreben des modernen Weibes nach Selbständigkeit, nach Emanzipation. Der schwindende weibliche Instinkt, die Unfruchtbarkeit, disponiert nach Nietzsche zu einer gewissen Männlichkeit des Geschmacks, sei doch der Mann gewissermaßen „das unfruchtbare Tier". Emanzipation des Weibes, definiert darum Nietzsche: das ist der Instinkthaß des mißratenen, das heißt gebäruntüchtigen Weibes gegen das wohlgeratene. Damit hätten wir den Hauptgrund, aus dem Nietzsche die Emanzipationsbestrebungen des Weibes von heute ableitet: sie beruhen auf Instinktentartung, auf Dekadence.

Einen zweiten Grund findet Nietzsche in der Besonderheit des Zeitgeistes. Wo der industrielle Geist, sagt er, über den militärischen und aristokratischen gesiegt hat, da strebt jetzt das Weib nach der wirtschaftlichen und rechtlichen Selbständigkeit eines Kommis. Aber es ist Dummheit in dieser Bewegung: in dem Maße, in dem das Weib an Rechten und Ansprüchen zugenommen hat, in dem Maße ist sein wirklicher Einfluß geringer geworden. Mit diesem Selbständigkeitsstreben kommt nämlich die Entzauberung, die Verlangweiligung des Weibes herauf. Und so war es Mannes Fürsorge und Schonung des Weibes, als die Kirche dekretierte: Mulier taceat in ecclesia. Und es geschah zum Nutzen des Weibes, als Napoleon der allzu beredten Madame de Stael zu verstehen gab: Mulier taceat in politicis.

Ein dritter Grund liegt im Manne selber. Das natürliche Streben des Weibes ist der Mann, und nur wer Manns genug ist, wird im Weibe das Weib erlösen. Aber allerdings: des Mannes ist hier wenig, sagt Zarathustra, darum vermännlichen sich ihre Weiber. Des Mannes ist hier wenig — man könnte es scherzhafter Weise volkswirtschaftlich nehmen und an die zahlenmäßige Überlegenheit des weiblichen gegenüber dem männlichen Geschlecht denken, die von vornherein einen Bruchteil der Frauen zur Ehelosigkeit verurteilt. Aber gemeint ist natürlich die persönliche Beschaffenheit der Männer, die so oft nicht der Art sind, daß sie das Ideal eines Weibes sein können, weil sie nicht mehr Manns und Herr genug sind. Wen haßt das Weib am meisten? fragt Zarathustra und antwortet: Also sprach das Eisen zum Magneten, ich hasse dich am meisten, weil du anziehst, aber nicht stark genug bist, an dich zu ziehen.

Noch auf ein Viertes macht Nietzsche einmal aufmerksam. Man soll ein Ideal haben, sagt er, um sich auszuzeichnen, nicht um sich gleichzustellen. Wie kommt es trotzdem, daß die meisten „Idealisten" sofort für ihr Ideal Propaganda machen, als ob sie kein Recht auf das Ideal hätten, falls nicht alle es anerkennten? Das tun zum Beispiel alle jene mutigen Weiblein, die sich die Erlaubnis nehmen, Latein und Mathematik zu lernen. Was zwingt sie dazu? Ich fürchte, sagt Nietzsche: der Instinkt der Herde; die Furchtsamkeit vor der Herde. Sie kämpfen für die Emanzipation des Weibes, weil sie unter der Form einer generösen Tätigkeit, unter der Flagge

des „für andere“ ihren kleinen Privatseparatismus am klügsten durchsetzen.

Diesem letzten sei nun wie ihm wolle, jedenfalls höre ich die Leserin schon längst mit Entrüstung ausrufen: Wie, ist es denn ein Unrecht, etwas zu lernen, wenn das mir, obgleich ich ein Weib bin, es ermöglicht, einmal auf eigenen Füßen zu stehen und nicht von der Gnade des Herrn der Schöpfung oder sonst jemandes abzuhängen? Nein, im einzelnen Falle ist es gewiß kein Unrecht; aber wenn der Einzelfall zur Gesamterscheinung wird, so nützt sich damit das Weib nicht, sondern schadet sich. Eine ganz selbständige Richtung, urteilt Henriette Feuerbach, macht das Weib zur Egoistin, und das Weib ist, so fahren wir fort, von Natur mehr als der Mann ein „Altruist“: es findet seine Vollendung nur in einem anderen Wesen, im Manne, beziehungsweise im Kinde. Geht ihm dieses Ziel verloren, so liegt in der Tat die von Nietzsche gekennzeichnete Gefahr der Auflösung der weiblichen Instinkte nahe, wenngleich es ausnahmsweise allerdings auch mütterliche Frauen gibt, die keine Kinder geboren haben, wie jene Henriette Feuerbach oder Nietzsches Freundin Malwida von Meysenbug, deren echte Mütterlichkeit er so rühmt.

Diese Auflösung der weiblichen Instinkte glaubt Nietzsche vor allem an den Frauen zu beobachten, die sich wissenschaftlich und künstlerisch betätigen. Und hat er nicht in der Tat recht mit der Bemerkung: Wenn ein Weib gelehrte Neigungen hat, so ist gewöhnlich etwas an ihrer Geschlechtlichkeit nicht in Ordnung! Man sehe sich nur, meint er, unsere „Literaturweibchen“ an: aut liberi aut libri scheine ihre Losung zu sein.

Und was leistet das Weib in geistiger Hinsicht? fragt er. Würde irgend ein Ring in der Kette von Kunst und Wissenschaft fehlen, wenn das Weib, wenn das Werk des Weibes darin fehlte? Geben wir Ausnahmen zu — sie beweisen die Regel — das Weib bringt es in allem zur Vollkommenheit, was nicht ein Werk ist: in Briefen und Memoiren, in der delikatesten Handarbeit, die es gibt, kurz in allem, was nicht ein Metier ist — genau deshalb, weil es darin sich selbst vollendet, weil es damit dem einzigen Kunstantrieb gehorcht, den es besitzt: es will gefallen. Aber was hat das Weib mit der leidenschaftlichen Indifferenz des echten Künstlers zu schaffen,

der einem Klang, einem Hauch, einem Hopsasa mehr Gewicht zugesteht, als sich selbst? Der mit allen fünf Fingern nach seinem Geheimsten und Innersten greift, der keinem Ding einen Wert zugesteht, es sei denn, daß es Form zu werden weiß, daß es, wie er in Klammern hinzufügt, sich preisgibt; daß es sich öffentlich macht? Die Kunst, so wie der Künstler sie übt — begreift ihr denn nicht, was sie ist, ein Attentat nämlich auf alle pudeurs?

So geht auch die Wissenschaft, meint Nietzsche, letzten Endes allen rechten Frauen wider die Scham; die besten Frauen nähren einen heimlichen Abscheu gegen sie im Busen. Und wenn ein Weib wirklich ein denkendes Geschöpf wäre, fährt er fort, so hätte es ja als — Köchin seit Jahrtausenden die wichtigsten physiologischen Tatsachen finden, insgleichen die Heilkunst in seinen Besitz bringen müssen.

Was wird die Folge der Frauenemanzipation sein? Dies, daß alle Künste und Wissenschaften durch einen unerhörten Dilettantismus überschwemmt und verschlammt sind; daß die Philosophie durch sinnverwirrendes Geschwätz zu Tode geredet wird; daß die Politik phantastischer und parteiischer ist als je; daß die Gesellschaft in voller Auflösung begriffen ist, weil die Bewahrerinnen der alten Sitte sich selber lächerlich geworden und in jeder Beziehung außerhalb der Sitte zu stehen bestrebt sind.

Davor möchte Nietzsche nicht nur die Gesellschaft, sondern das Weib selber bewahrt wissen. Er denkt zu hoch vom Weibe, als daß er es zum „Tintenfisch" herabbringen möchte. Er hat selbstverständlich nichts gegen kluge und gescheute Frauen, aber die gelehrten sind ihm eine Unnatur. Auch er, der als den Hauptschuldigen an der Entartung des Weibes den Mann hinstellt, wird mit Schmunzeln jenen Satz in den „Bekenntnissen einer schönen Seele" gelesen haben, der da lautet: Man hatte die gelehrten Weiber lächerlich gemacht und man wollte auch die unterrichteten nicht leiden, wahrscheinlich, weil man für unhöflich hielt, so viele unwissende Männer beschämen zu lassen. Und nichts wird er lieber unterschrieben haben, als jene Schilderung der Frau als Herrin und Herrscherin des Hauses, wie sie Goethe an anderer Stelle entworfen hat durch jene Therese beziehungsweise Lothario im sechsten Kapitel des siebten Buches von

Wilhelm Meisters Lehrjahren. Ja, er hat diese Schilderung wohl gelegentlich überboten und ein Ideal hoher, überragender Frauen hingestellt, die zur Herrschaft selbst über Männer berufen sind. „Die Herrinnen der Erde“ lautet ein Aphorismus der „Fröhlichen Wissenschaft“. Beim Klange einer tiefen, mächtigen Altstimme kommt ihm der Gedanke: Wir glauben mit einem Male daran, daß es irgendwo in der Welt Frauen mit hohen, heldenhaften, königlichen Seelen geben könne, fähig und bereit zu grandiosen Eingebungen, Entschließungen und Aufopferungen; fähig und bereit zur Herrschaft über Männer, weil in ihnen das Beste vom Mann über das Geschlecht hinaus zum leibhaftigen Ideal geworden ist. — Wie aber jedes Weib im schönsten Sinne zur Herrin und Königin zu werden vermag, das sagt ihr Nietzsche mit einem Wort, das er der letzten Tiefe edler Frauenseelen wundervoll abgelauscht und mit dem er jenes Sprüchlein von der Peitsche oder vom Spielzeug, wenn es nötig sein sollte, mehr als wett gemacht hat — mit jenem erhabenen Zuruf an die Frauen: Das sei euer Stolz, immer mehr zu lieben, als ihr geliebt werdet...!

So Nietzsche über die Frauen. Man sieht, er redet auch hier als Philosoph, als Ethiker und Psychologe, nur andeutungsweise als Volkswirtschaftler oder Politiker. Er spricht nicht zur „Frauenfrage“, sondern er redet vom Wesen des Weibes; und man wird es ihm zugestehen müssen, daß er es kennt, das Weib, das hohe wie das gewöhnliche. Er kennt es nicht aus irgendwelchen intimen und pikanten Erlebnissen und Erfahrungen, sondern er kennt es kraft seiner „dionysischen Mitgift“. Es ist in der Tat so, wie er es ein andermal ausdrückt: Sonderbar, Zarathustra kennt wenig die Weiber, und doch hat er über sie recht. Als Philosoph, sage ich, redet er über das Weib; und als Philosoph ist er auch hier der Wertbestimmer. Er ist der Aussprecher seines Geschmacks als einer, der weiß, daß dieser Geschmack, indem er allmählich den der andern bestimmt, wie ein Sauerteig auch die Verhältnisse und Ordnungen des Lebens durchdringen und neu bestimmen wird. Sein Geschmack aber ist die Natur und das Naturgemäße. Und so ist er auch in der Frage Weib der Bekämpfer der Entartung, der Prediger des aufsteigenden Lebens, der Verkünder des Übermenschen. —

Als Goethes Mutter von jenem Darmstädter Hoffest, wo sie durch die Königin Luise aufs Schönste ausgezeichnet worden war, im königlichen Wagen wieder nach Frankfurt zurückfährt, voll Genugtuung und stolzer Freude — da spricht sie unterwegs zu sich: Muttergefühl ist eine Wünschelrut, die schlägt in allen weiblichen Herzen an. Und die Frau Königin auch wird nicht ohne Absicht das Verdienst der Mutter in mir belohnt haben; sie wird gedacht haben: wenn sie doch auch so einen Sohn möcht zur Welt bringen, der diese mit seiner Unsterblichkeit könnt ausfüllen. So ein Wunsch ist kein schlecht Gebet für eine erhabne Landesmutter — es begreift das Wohl des ganzen Menschengeschlechts in sich und es kann erhört werden. Eben weil es der Mühe wert ist, so zu beten, so lohnt es auch dem Schicksalsgott die Erfüllung...

Das ist das Gebet, das Nietzsche in jedes Weibes Brust legen möchte, das königliche Gebet der Frau: Möchte ich den Übermenschen gebären...!

Fünftes Kapitel:

Staat und Vaterland.

Erster Abschnitt: Vaterland.

Nietzsche ist der schärfste Kritiker des deutschen Wesens, der je aus eigenem Boden uns erwachsen ist.

Wo liegen die Gründe dieser Kritik? Einen ersten Fingerzeig zur Beantwortung dieser Frage gibt uns der Kritiker selber mit der folgenden Bemerkung: Wer in der Sumpfluft der fünfziger Jahre in Deutschland Kind gewesen sei, der sei mit Notwendigkeit Revolutionär und Pessimist für den Begriff deutsch — ein Urteil, das ähnlich auch in den Briefen der Henriette Feuerbach sich findet. Offenkundiger aber und gewichtiger sind die folgenden Gründe. Zunächst: Nietzsche lebte seine Mannesjahre außerhalb Deutschlands, einmal, weil das Schicksal des Berufs ihn über die Grenze des Vaterlandes verschlagen hatte; sodann später, weil er das deutsche Klima nicht vertrug. So in der Entfernung lebend, war sein Blick allem Deut-

schen gegenüber unbefangener und durch den Vergleich geschärft. Weiter und vor allem: Nietzsche ist Philosoph. Die Fragestellungen aber der Philosophie sind allgemein menschlich und übernational. Dazu ist für ihn im Besonderen der Philosoph der Wertbestimmer, das heißt aber, der Kritiker aller Lebenserscheinungen. Und wer in sich Werte fühlt, bemerkt er einmal, die er hundertmal höher nimmt, als das Wohl des Vaterlandes, der Gesellschaft, der Bluts- und Rassenverwandtschaft... der würde zum Heuchler, wenn er den Patrioten spielen wollte. Es kommt ferner mit in Betracht Nietzsches Verhältnis zu Wagner. Er ist der Freund des von den Deutschen verfehmten und der Feind des von ihnen gefeierten Meisters: das verschärft die Spannung zwischen ihm selber und den Deutschen. Was aber schließlich dieser Spannung ihre besondere persönliche Note und letzte Schärfe verleiht, ist der Umstand, daß er selber als Philosoph in seinem Vaterlande keine Anerkennung findet. Darin liegt die Tragik seines Lebens. Sie stellte ihn in die Wahl zwischen sich selbst und seinem Vaterlande. Und darüber ist er nicht hinweggekommen. Dafür war er nicht hart genug. Es gilt auch für sein Schicksal: Kein Mann gedeihet ohne Vaterland. Weil seinem Werk die Resonanz einer Volksgemeinschaft fehlte, so schuf er sich eine künstliche Resonanz durch eine zwar bewußte und gewollte, aber trotzdem zuweilen übertrieben anmutende Selbsterhebung und Selbstanpreisung. Gerade, weil er Deutscher war und eine neue Offenbarung deutschen Wesens, hat er es so schwer empfunden, von den Deutschen schlecht behandelt zu werden. Daß er aber in diesem tragischen Konflikt nicht bloß sich selbst, sondern in der Tat auch den Deutschen ernstlich gerecht zu werden bemüht gewesen ist, das erhebt letzten Endes seine Kritik trotz aller sehr verständlichen Bitterkeiten und Bissigkeiten über kleinliche persönliche Rankünе hinaus zu der sachlichen Höhe, die es uns erlaubt nicht nur und ermöglicht, sondern die uns verpflichtet, ihm für sie dankbar zu sein.

Sachlich jedenfalls ist der Anlaß, der Nietzsches Kritik der Deutschen auf den Plan gerufen, der sie gewissermaßen akut gemacht hat. Dieser Anlaß ist nämlich ein bestimmtes geschichtliches Ereignis: der Krieg von 1870/71 und die Aufrichtung des neuen Reiches.

Was einem nicht unverwandten Geist, dem Schweizer Konrad Ferdinand Meyer, zum Beweggrund wurde, fortan nicht mehr französisch wie bisher, sondern deutsch zu schreiben, das machte den Denker zum Kritiker der vaterländischen Kultur.

Der junge Professor, der 1869 nach Basel kommt, ist, wie man das so nennt, gut deutsch gesinnt. Er ärgert sich, als der Krieg ausbricht, über die Franzosenfreundlichkeit der Baseler; er stellt sich selber dem bedrohten Vaterlande zur Verfügung und erfüllt, da er es mit der Waffe in der Hand nicht kann, wenigstens als Krankenpfleger seine vaterländische Pflicht. Noch steht er mit innerster Überzeugung auf der deutschen Seite. Es gilt unserer Kultur, schreibt er an die Mutter, und da gibt es kein Opfer, das groß genug wäre. Dieser fluchwürdige französische Tiger! ruft er aus. Er ist voller Stolz auf die kriegerische Kraft seines Volkes. Die deutschen Siege, meint er, sind Feuerzeichen an der Wand, allen Völkern verständlich. Er begrüßt die erkämpfte Einheit und verfaßt einen Text zu Wagners „Kaisermarsch", einen Volksgesang mit dem Anfang: Heil, Heil dem Kaiser! An Gersdorff schreibt er am 21. Juni 1871: Wenn eins uns auch im Frieden bleiben mag aus jenem wilden Kriegesspiel, so ist es der heldenmütige und zugleich besonnene Geist, den ich zu meiner Überraschung gleichsam als eine schöne, unerwartete Entdeckung in unserem Heere frisch und kräftig in alter germanischer Gesundheit gefunden habe. Darauf läßt sich bauen. Wir dürfen wieder hoffen. Unsere deutsche Mission ist noch nicht vorbei! Ich bin mutiger als je: denn noch ist nicht alles unter französisch-jüdischer Verflachung und Eleganz und unter dem gierigen Treiben der „Jetztzeit" zugrunde gegangen. Es gibt doch noch Tapferkeit, und zwar deutsche Tapferkeit, die etwas innerlich anderes ist, als der Elan unserer bedauernswerten Nachbarn.

Anderseits aber meldet sich nun auch die Kritik, wie sie ja in der zuletzt angeführten Briefstelle schon zwischen den Zeilen steht. Schon November 1870 hatte er an denselben Gersdorff geschrieben: Für die bevorstehenden Kulturzustände habe ich die größten Besorgnisse. Wenn wir nur nicht die ungeheuren nationalen Erfolge zu teuer in einer Region bezahlen müssen, wo ich wenigstens mich zu keinerlei Einbuße verstehen mag. Im Vertrauen: ich halte das

jetzige Preußen für eine der Kultur höchst gefährliche Macht. Das Schulwesen will ich einmal später öffentlich bloßlegen. Mit den religiösen Umtrieben, wie sie jetzt wieder von Berlin aus zugunsten der katholischen Kirchengewalt im Gange sind, mag's ein anderer versuchen. Es ist mitunter recht schwer, fährt er fort, aber wir müssen Philosoph genug sein, um in dem allgemeinen Rausch besonnen zu bleiben, damit nicht der Dieb komme und uns stehle oder verringere, was für mich mit den größten militärischen Taten, ja selbst mit allen nationalen Erhebungen nicht in Vergleich kommen darf. — An Mutter und Schwester heißt es Dezember 1870: Für den jetzigen deutschen Eroberungskrieg (!) nehmen meine Sympathien allmählich ab. Die Zukunft unserer deutschen Kultur scheint mir mehr als je gefährdet. Im selben Sinne datiert er einen Brief nach Tribschen: Im Unheilsjahre 1870. November desselben Jahres heißt es an Rohde in Kiel: Sieh doch zu, daß du aus dem fatalen, kulturwidrigen Preußen herauskommst! Wo die Knechte und die Pfaffen wie die Pilze herausschießen und bald mit ihrem Dunst das ganze Deutschland verfinstern werden. Oktober 1872 spricht er von dem „entsetzlichen, ekelhaften“ Berlin. Er glaubt das Herannahen eines neuen Mittelalters zu spüren.

Um die deutsche Kultur also ist ihm bange. Er fürchtet nach dem siebziger Krieg und Sieg von Anfang an eine Niederlage, ja „Exstirpation“ des deutschen Geistes zugunsten des deutschen Reiches. Höchst geschmacklos und verderblich erscheint ihm die nach dem Kriege in Deutschland weit verbreitete Meinung, daß die deutsche Kultur es gewesen sei, die im Kampf mit der französischen den Sieg davongetragen habe. Davon könne keine Rede sein. Unsere Abhängigkeit von der französischen Kultur besteht nach wie vor. Was uns zum Siege über den Gegner verhalf, waren Elemente, die nichts mit der Kultur zu tun haben: strenge Kriegszucht, natürliche Tapferkeit und Ausdauer, Überlegenheit der Führer, Einheit und Gehorsam unter den Geführten. Jene Meinung gehört also zu der Geschmacklosigkeit, an der auch sonst der Deutsche leidet und die sich für Nietzsche in dem nach der Reichsgründung auftretenden nationalen Dünkel äußert, der Vaterländerei, wie er das später mit genialer Wortprägung bezeichnet. Was man in Frankreich Chau-

vinismus nenne, das heiße bei uns deutsch. An dieser kulturwidrigen Krankheit und Unvernunft des Nationalismus leide übrigens ganz Europa; in Frankreich habe sie den Charakter, in Deutschland Geist und Geschmack verdorben. Fast in jeder Rede des ersten deutschen Reichskanzlers, so meint er in den achtziger Jahren, und selbst dann, wenn er sich durch sein kaiserliches Sprachrohr vernehmen lasse, finde sich ein Akzent, den das Ohr des Ausländers mit Widerwillen zurückweise: geschmackwidrige Anmaßung.

In anderer Weise äußert sich die deutsche Geschmacklosigkeit in dieser Zeit nach dem Kriege in dem, was Nietzsche am Beispiel David Straußens als Bildungsphilistertum brandmarkt; in jenem seichten Wahn, in Bildung und Kultur die höchste, nicht mehr zu überbietende Höhe erklettert zu haben. Und der Bildungsphilister wiederum ist nur eine Abart des deutschen Philisters überhaupt, jener Genügsamkeit am Geist und innerlichen Beschränktheit, die man mit einigem guten Willen allerdings als die Entartung einer echt deutschen Tugend hinstellen könne: der innigen Versenkung nämlich in das Einzelne, Kleine, Nächste, in die „Mysterien" des Individuums. Die deutsche Geschmacklosigkeit äußert sich weiter in der vollkommenen Stillosigkeit von Leben, Kunst und Sitte: es fehlt dem Deutschen die Einheit des Geistes; er hat den Gegensatz von Form und Inhalt, von Innerlichkeit und Konvention nicht überwunden; er stellt das Edelste und das Gemeinste nebeneinander. Die Deutschen verstehen sich aufs Berauschen. Sie sind das Volk der Musik, des Erotismus, des historischen Sinnes, das Volk Hegels und Wagners; sie mögen wohl das gemischteste Volk sein.

Zur Geschmacklosigkeit gesellt sich die Charakterlosigkeit. Den Verfasser von „Schopenhauer als Erzieher" überkommt der Verdacht, als ob der Deutsche sich nach dem siegreichen Kriege mit Frankreich jenen alten Verpflichtungen gewaltsam entziehen wolle, welche seine wunderbare Begabung, der eigentümliche Schwer- und Tiefsinn seiner Natur ihm auferlegten. Daß er jetzt nämlich lieber auch einmal gaukeln möchte, Affe sein der französischen Eleganz und Manieren und Künste lernen, wodurch das Leben unterhaltend wird. Aber man könne den deutschen Geist nicht mehr beschimpfen, als wenn man ihn behandle, als ob er von Wachs wäre, so daß

man ihm eines Tages auch die Eleganz ankneten könnte. Und wenn es leider wahr sei, daß ein guter Teil der Deutschen sich gern derartig kneten und zurechtformen lasse, so solle doch dazu so oft gesagt werden, bis man es höre: Bei euch wohnt sie gar nicht mehr, jene alte deutsche Art, die zwar hart und herb und voller Widerstand ist, aber der köstlichste Stoff, an welchem nur die größten Bildner arbeiten dürfen, weil sie allein seiner wert sind. Und er führt dazu Wagners Wort an: Der Deutsche ist eckig und ungelenk, wenn er sich manierlich geben will; aber er ist erhaben und allem überlegen, wenn er in das (!) Feuer gerät. Von dieser alten, herben, harten aber kostbarsten Art ist Schopenhauer, der darum der Richter der ihn umgebenden Kultur war; denn diese Kultur war die Kultur eines Volkes, das die Treue gegen seine Vorzeit verloren hatte und einem rastlosen kosmopolitischen Wühlen und Suchen nach Neuem und immer Neuem preisgegeben ist. Dies kosmopolitische Aggregat verhält sich zum deutschen Geiste etwa wie der Journalist zu Schiller, wie Meyerbeer zu Beethoven. So der junge Nietzsche.

Die Anpassungssucht des Deutschen dem Fremden gegenüber offenbart jene charakterlose und erbärmliche Seele, die auch der spätere Nietzsche noch seinen Landsleuten vorwirft und die ihm keineswegs etwa eine Folge der deutschen Kleinstaaterei ist, sondern die den Deutschen eben im Blute liegt. Es ist die deutsche Bedientenseele, die idealisiert noch in der Gelehrten- und in der Soldatentugend steckt und in dem berühmten „schlichten Sinn". Wobei ad vocem „schlicht" auch eine sprachliche Bemerkung Nietzsches angeführt sein möge, die nämlich: wie entartet in seinem Geschmack ein Volk gewesen sein müsse, da es das Schlichte als das Schlechte bezeichnet habe!

Diesen Vorwurf der Anpassungssucht der Deutschen würde der spätere Nietzsche wohl nicht mehr in dieser Weise erheben, der „gute Europäer" nämlich, der Bewunderer und Nachahmer romanischer delicatezza und sprachlicher Eleganz — Eigenschaften, von denen er später vielmehr seinen Deutschen gern etwas hätte beibringen mögen. Und so wiegt denn für Nietzsche sicher schwerer als diese beiden ersten von uns als Geschmack- und Charakterlosigkeit zusammengefaßten Beschuldigungen die folgende dritte, die er gegen

die Deutschen erhebt: die der Geistlosigkeit. Die Deutschen sind geistlos, vor allem die jetzigen Deutschen. Auch das hängt mit ihrem siegreichen Krieg zusammen. Es zahlt sich teuer, zur Macht zu kommen: die Macht verdummt. Niemand kann zuletzt mehr ausgeben, als er hat: gibt man sich für Macht, für große Politik, für Wirtschaft, Weltverkehr, Parlamentarismus, Militärinteressen aus; gibt man das Quantum Verstand, Ernst, Wille, Selbstüberwindung, das man ist, nach dieser Seite weg, so fehlt es auf der anderen Seite. Die Kultur und der Staat sind Antagonisten. Alle großen Zeiten der Kultur sind politische Niedergangszeiten; was groß ist im Sinne der Kultur, war unpolitisch, selbst antipolitisch... In einem Brief an den Münchener Freund von Seydlitz heißt es 1887: Mir scheint Deutschland in den letzten fünfzehn Jahren eine förmliche Schule der Verdummung geworden zu sein. Wasser, Quark und Mist weit und breit — so sieht sich das aus der Ferne an. Vor diesem gegenwärtigen Deutschland, so sehr es auch igelmäßig in Waffen starrt, habe ich keinen Respekt mehr. Es repräsentiert die stupideste, verkommenste, verlogenste Form des deutschen Geistes, die es bisher gegeben hat — und was hat dieser Geist sich schon alles an Geistlosigkeit zugemutet! Ich vergebe es niemandem, der mit ihm seinen Kompromiß macht, heiße er selbst Richard Wagner. Deutscher Geist, so heißt es 1888 — eine contradictio in adiecto. Deutschland ist immer mehr Europas Flachland geworden. Hat es auch nur einen für Europa mitzählenden Geist aufzuweisen, wie sein Goethe, sein Hegel, sein Heinrich Heine, sein Schopenhauer mitzählten? Nein, der *eine* Bismarck muß, scheint's, alles andere aufwiegen. Die Deutschen, so heißt es ein andermal, — man hieß sie einst das Volk der Denker: denken sie heute überhaupt noch? Die Deutschen langweilen sich jetzt am Geiste; die Deutschen mißtrauen jetzt dem Geiste; die Politik verschlingt allen Ernst für wirklich geistige Dinge. Deutschland, Deutschland über alles — ich fürchte, das war das Ende der deutschen Philosophie... Gibt es deutsche Philosophen? Gibt es deutsche Dichter? Gibt es gute deutsche Bücher? fragt man mich im Auslande. Ich erröte, aber mit der Tapferkeit, die mir auch in verzweifelten Fällen zu eigen ist, antworte ich: Ja, Bismarck!

Die Macht verdummt. Bismarck hat den Deutschen den Verstand genommen.

Kam trotz schlumpichtem Gewande
Einst der Deutsche zu Verstande,
Weh, wie hat sich das gewandt!
Eingeknöpft in strenge Kleider,
Überließ er seinem Schneider,
Seinem Bismarck den Verstand!

Aber auch mit dem früheren Verstande der Deutschen, den dies Verslein doch wenigstens gelten zu lassen scheint, ist es nicht weit her. Vielmehr: seit einem Jahrtausend etwa hat sich dies Volk willkürlich verdummt. Und zwar sind an dieser Verdummung vor allem schuld die zwei großen „europäischen Narkotika", Alkohol und Christentum, die nirgendwo lasterhafter gebraucht worden seien als eben in Deutschland. Sie haben die Kultur in Deutschland unmöglich gemacht. Ja, die Deutschen haben geradezu alle großen Kulturverbrechen der letzten Jahrhunderte auf dem Gewissen.

Ihr letztes Ereignis ist immer noch Luther. Aber auch er gehört in einer Hinsicht zu diesen Kulturverbrechern. In ihm nämlich haben die Deutschen Europa um die Ernte, um den Sinn der letzten großen Zeit, der Renaissancezeit gebracht. In einem Augenblick, wo eine höhere Ordnung der Werte, wo die vornehmen, die zum Leben ja sagenden, die Zukunft verbürgenden Werte am Sitz der entgegengesetzten, der Niedergangswerte, zum Siege gelangt waren, in Rom nämlich: da kam Luther, dieses Verhängnis von Mönch, und hat die Kirche und, was schlimmer ist, hat das Christentum wiederhergestellt, in dem Augenblick, wo es unterlag, das Christentum, diese Religion gewordene Verneinung des Willens zum Leben!

Die Deutschen haben weiter, meint Nietzsche — eine Meinung, für die er allerdings einstweilen unter uns noch weniger Gefolgschaft finden dürfte als für die vorgenannte — die Deutschen haben, als auf der Brücke zwischen zwei Dekadence-Jahrhunderten eine force majeure von Genie und Wille sichtbar wurde, stark genug, aus Europa eine Einheit, eine politische und wirtschaftliche Einheit zum Zweck der Erdregierung zu schaffen — mit ihren Freiheitskriegen Europa um den Sinn, um das Wunder von Sinn in der Existenz Napo-

leons gebracht und haben damit alles, was kam, was heute da ist, auf dem Gewissen, diese kulturwidrigste Krankheit und Unvernunft nämlich, die es gibt, den Nationalismus, die „nervose nationale“, an der Europa krank ist, diese Verewigung der Kleinstaaterei Europas, der kleinen Politik. Die hat Europa selbst um seinen Sinn, um seine Vernunft, sie hat es in eine Sackgasse gebracht.

Die Deutschen sind weiter die Feinde der Aufklärung gewesen. Sie sind in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts auf die erste und älteste Stufe der Spekulation zurückgegangen; sie fanden, anstatt in Aufklärung, in Begriffen ihr Genüge, gleich den Denkern träumerischer Zeitalter. So wurde durch sie eine vorwissenschaftliche Art von Philosophie wieder lebendig gemacht. Dazu kamen die deutschen Historiker und Romantiker, deren allgemeine Bemühungen dahin gingen, ältere, primitive Empfindungen und namentlich das Christentum, die Volksseele, Volkssagen, Volkssprache, die Mittelalterlichkeit, die orientalische Asketik, das Indische — zu Ehren zu bringen. Weiter die Naturforscher, die gegen Newtons und Voltaires Geist kämpften und, gleich Goethen und Schopenhauern, den Gedanken einer vergöttlichten oder verteufelten Natur und ihrer durchgängigen ethischen und symbolischen Bedeutsamkeit wieder zurechtzustellen suchten. Die Pietät gegen alles noch Bestehende suchten sie in Pietät gegen alles, was bestanden hat, umzusetzen; der Kultus des Gefühls wurde aufgerichtet an Stelle des Kultus der Vernunft.

Und dann — wir hörten schon davon: die Deutschen sind daran schuld, wenn wir mit dem Christentum nicht fertig werden; die Deutschen, die eigentlich ihrer Natur nach alle Spötter und Atheisten sind; die Deutschen, deren Name schon „Heiden“ bedeutet. So nannten nämlich die Gothen nach ihrer Bekehrung die große Masse ihrer ungetauften Stammesverwandten nach Anleitung ihrer Septuaginta. Doch gibt Nietzsche wenigstens hier die Hoffnung noch nicht auf. Vielleicht, so meint er, daß die Deutschen aus diesem alten schlimmen Namen noch nachträglich sich eine Ehre machten, indem sie doch noch einmal das erste unchristliche Volk Europas würden, wozu in hohem Maße angelegt zu sein Schopenhauer ihnen zur Ehre anrechne. So käme das Werk Luthers in anderer als der oben genannten Hinsicht zur Vollendung, Luthers, der sie

gelehrt habe, unrömisch zu sein und zu sprechen: Hier stehe Ich! Ich kann nicht anders. Ich begreife nicht, heißt es ein andermal, wie die Deutschen je christlich empfinden konnten. Sie haben eben auch hier ihrer guten alten Art die Treue gebrochen. Daher denn aber auch heute der weit verbreitete, tiefe Widerwille gegen das Christentum unter uns: weil man ihm die Entartung des deutschen Geistes zuschreibt!

Aber wenn wir von Luther, dem Nietzsche, wie dies Letzte schon zeigt und wie wir an anderer Stelle noch des Näheren hören werden, auch von seiner positiven Seite in etwa beizukommen versteht — wenn wir von Luther einmal absehen: ist nicht Goethe da, Kant, Leibniz, Schopenhauer? Ist es mit dem deutschen Geiste, mit der deutschen Kultur also wirklich so übel bestellt?

Diesem Einwande weicht Nietzsche mit einer zunächst etwas sophistisch anmutenden Wendung aus; mit dem befremdlichen Satz nämlich, daß alle diese Großen nur „Ausnahmen von der Rasse" seien. Goethes Heidentum mit gutem Gewissen — so fragt er; Bismarcks Machiavellismus mit gutem Gewissen, seine Realpolitik; und weiter Leibnizens unvergleichliche Einsicht, daß die Bewußtheit nur ein Akzidenz der Vorstellung ist, nicht ihr notwendiges und wesentliches Attribut; daß sie nur einen Zustand unserer geistigen und seelischen Welt ausmacht und bei weitem nicht sie selbst: ist an diesem Gedanken, dessen Tiefe auch heute noch nicht ausgeschöpft ist, etwas Deutsches? fragt er. Und Kants Absteckung des Reiches der Kausalität, und Hegels Entwicklungsgedanke: sind sie etwas Deutsches? Und Schopenhauer mit seinem Pessimismus, das heißt mit seiner Frage nach dem Wert des Daseins: mußte auch er gerade ein Deutscher gewesen sein? Nietzsche glaubt es nicht und bringt hier wenigstens eine Art Begründung, die nämlich, daß Schopenhauer der erste eingestandene und unbeugsame Atheist gewesen sei, den wir Deutschen gehabt hätten. Darum wäre Schopenhauer Pessimist gewesen als guter Europäer und nicht als Deutscher. Denn die Deutschen von heute seien keine Pessimisten. Schopenhauer war so ein Zufall unter Deutschen, heißt es in „Nietzsche contra Wagner", mit der Hinzufügung: wie ich ein solcher Zufall bin. Die Deutschen haben keine Finger für uns; sie haben bloß Tatzen.

Man wird schwerlich fehlgehen, wenn man den Schlüssel zu diesen eigenartigen Ausführungen in jenem Zusatz findet: ... wie ich ein Zufall bin. Die Deutschen, die für ihn, Nietzsche, ihren letzten Philosophen, weder Finger noch Ohren haben: wie sollten die je auf legitimen Wege zu großen Männern gekommen sein! Alles Große ist in Deutschland Ausnahme. An den einsichtigsten und kühnsten Führern und Feldherrn, heißt es in „David Strauß", hat es den Deutschen nie gemangelt — nur haben diesen oftmals die Deutschen gefehlt; daher gab es bisher keine deutsche Kultur. Große Einsiedler, wie Goethe, hatten ihre eigene Kultur. Um sie herum aber, gleichsam wie um mächtige, trotzige, vereinsamt hingestellte Felsen lag immer das übrige deutsche Wesen, als ihr Gegensatz nämlich, wie ein weicher, mooriger, unsicherer Grund, auf dem jeder Schritt und Tritt des Auslandes „Eindruck" machte und „Form" schuf. Von diesem deutschen Sumpf- und Modergeist aber kann Nietzsche sich nicht weit genug abheben. Da heißt es: Ich bin in meinen tiefsten Instinkten allem, was deutsch ist, fremd. Oder: Deutsch denken, fühlen, wollen! Ich kann alles, aber das geht über meine Kraft. Es gehört selbst zu meinem Ehrgeiz, als Verächter der Deutschen par excellence zu gelten. Deutschland ist einfach ein falsches Milieu für mich. — Man sieht hier das Gewollte, Übertriebene, den „Ehrgeiz": die persönliche Bitterkeit muß dann und wann einmal heraus. Menschlich, wenn auch vielleicht nicht einmal allzumenschlich.

Ergebnis also: Die Deutschen, die Deutschen als Ganzes genommen, sind kulturlos. Ihre vereinzelten Kulturträger, ihre Großen, sind nur Ausnahmen. Nennen wir aber diese Ausnahmen einmal die eigentlichen, die richtigen, die guten Deutschen — so verstehen wir nun weiter Nietzsches Satz: Gut deutsch sein, heißt sich entdeutschen; heißt überdeutsch sein; heißt europäisch sein. Und damit ständen wir bei Nietzsches berühmtem Schlagwort vom „guten Europäer", einem Schlagwort, dessen Begriff sich zwar nicht bei Nietzsche zuerst oder bei ihm allein findet — schon St. Simon zum Beispiel redet von der „europäischen Gesellschaft" — dem er aber Leben und Farbe gegeben hat. Der Begriff des europäischen Menschen findet sich auch bei Dühring; er findet sich bei Dostojewski,

der von sich sagt, er habe zwei Vaterländer, Rußland und Europa; er liegt gewissermaßen in der Luft des ganzen neunzehnten Jahrhunderts. Bei allen tieferen und umfänglicheren Menschen dieses Jahrhunderts, meint Nietzsche selber, war es die eigentliche Gesamtrichtung in der geheimnisvollen Arbeit ihrer Seele, den Weg zu jener neuen Synthesis vorzubereiten und versuchsweise den Europäer der Zukunft vorwegzunehmen; nur mit ihrem Vordergrunde oder in ihren schwächeren Stunden, etwa im Alter, gehörten sie zu den Vaterländern; sie ruhten sich nur von sich selber aus, wenn sie Patrioten wurden. Nietzsche nennt Namen wie Napoleon, Goethe, Beethoven, Stendhal, Heine, Schopenhauer; auch Wagner, der mit der französischen Spätromantik der vierziger Jahre aufs Engste zusammengehöre. So bereite sich geistig eine Synthese der europäischen Vergangenheit und ihrer höchsten Typen vor: Wagner und Paris; Frankreich und die deutsche Philosophie; Goethe und Griechenland. Die Ausgleichung des europäischen Menschen ist der große Prozeß, der nicht mehr zu hemmen ist. Ihn zu beschleunigen ist nach Nietzsche die Aufgabe. Auch hier spielt eigenstes Erleben Nietzsches mit. Er kannte ihn aus persönlicher Erfahrung, diesen Typus des europäischen Menschen. Was war Wagner vor Bayreuth anders als ein solcher Europäer? Was Malwida von Meysenbug und der ganze Emigrantenkreis, dem sie in London angehört hatte? Und vor allem: Was war er selber, der Heimatlose, dem gegeben war, an keiner Stätte zu ruhen; der Wanderer in Deutschland, der Schweiz, Italien; der vielleicht einen Tropfen polnischen Blutes in den Adern hatte; der seine Leser von Petersburg bis nach Paris und Rom fand: wie konnte er sich besser bezeichnen als mit diesem Titel eines guten Europäers?

Und es ist ihm ein Ehrentitel. Er verkörpert ihm ein neues Ideal; er gibt ihm einen neuen Glauben; es liegt in ihm nicht bloß ein Nein, sondern ein verborgenes Ja! Es fehlt unter den Europäern von heute, so hören wir in der „Fröhlichen Wissenschaft“, nicht an solchen, die ein Recht haben, sich in einem abhebenden und ehrenden Sinne Heimatlose zu nennen . . . Wir Heimatlosen, wir sind der Rasse und Abkunft nach zu vielfach und gemischt als „moderne“ Menschen und folglich wenig versucht, an jener verlogenen Rassen-

selbstbewunderung und Unzucht teilzunehmen, welche sich heute in Deutschland als Zeichen deutscher Gesinnung zur Schau trägt und die beim Volke des „historischen Sinnes“ zwiefach falsch und unanständig anmutet. Wir sind mit einem Wort — und es soll unser Ehrenwort sein — gute Europäer, die Erben Europas, die reichen, überhäuften, aber auch überreich verpflichteten Erben von Jahrtausenden des europäischen Geistes, als solche auch dem Christentum entwachsen und abhold, und gerade weil wir aus ihm geboren sind, weil unsere Vorfahren Christen von rücksichtsloser Rechtschaffenheit des Christentums waren, die dem Glauben willig Gut und Blut, Stand und Vaterland zum Opfer gebracht haben (wie jener angebliche polnische Vorfahr), wir tun desgleichen. Wofür doch? Für unseren Unglauben? Nein, das wißt ihr besser, meine Freunde! Das verborgene Ja ist stärker in euch, stärker als alle Neins und Vielleichts, an denen ihr mit eurer Zeit krank seid; und wenn ihr aufs Meer müßt, ihr Auswanderer, so zwingt dazu auch euch — ein Glaube! . . .

Der Kolumbusglaube an eine neue Welt des Geistes; philosophisches und religiöses Weltbürgertum: alles wirkt in der Schöpfung dieses neuen Ideals zusammen. Und dazu anderseits nun auch, wie überall bei Nietzsche, dem „Sohn der Wirklichkeit und des Ideals“, äußere, reale Gründe. Der Handel und die Industrie, heißt es in „Menschliches“, der Bücher- und Briefverkehr, die Gemeinsamkeit aller höheren Kultur, das schnelle Wechseln von Haus und Landschaft, das jetzige Nomadenleben aller Nicht-Landbesitzer: diese Zustände bringen notwendig eine Schwächung und zuletzt eine Vernichtung der Nationen, mindestens der europäischen mit sich, so daß aus ihnen allen infolge fortwährender Kreuzung eine Mischrasse, die des europäischen Menschen, entstehen muß. Dagegen treibe nun allerdings das Interesse nicht der vielen, der Völker, sondern das Interesse bestimmter Fürsten, Dynastien, sodann das bestimmter Klassen des Handels und der Gesellschaft zum Nationalismus. Aber das werde die Verschmelzung der Nationen nicht aufhalten. Weltverkehr und Welthandel, heißt es später, machen unsere jetzigen Staaten und Reiche unhaltbar. Das Geld allein zwingt Europa irgendwann, sich zu einer großen Macht zusammenzuballen. Welt-

regierung ist die Aufgabe der nächsten Jahrhunderte. Die wirtschaftliche Gesamtverwaltung der Erde steht unvermeidlich bevor. Die Entstehung des europäischen Menschen ist darum schließlich ein physiologischer Prozeß, der Prozeß der Anähnlichung der Europäer infolge des „Fortschritts", soll heißen der Demokratisierung. Ein Prozeß, der vielleicht durch große Rückfälle im Tempo verzögert werden kann, der aber vielleicht gerade damit an Vehemenz und Tiefe gewinnt. Hat man dies aber einmal erkannt, meint Nietzsche, so soll man sich nur ungescheut als guten Europäer ausgeben und durch die Tat an der Verschmelzung der Nationen arbeiten.

In diesem Sinne faßt Nietzsche auch seine Schriftstellerei auf. Wer gut europäisch gesinnt ist, sagt er, muß jetzt gut und immer besser schreiben lernen — selbst wenn er in Deutschland geboren ist, wo man das Schlechtschreiben als nationales Vorrecht behandelt. Besser schreiben aber heißt zugleich besser denken: immer Mitteilungs-Werteres erfinden und es wirklich mitteilen können; übersetzbar werden für die Sprache der Nachbarn; dahin wirken, daß alles Gute Gemeingut werde und dem Freien alles freistehe; endlich jenen jetzt noch so fernen Zustand aller Dinge vorbereiten, wo den guten Europäern ihre große Aufgabe in die Hand fällt: die Leitung und Überwachung der gesamten Erdkultur. —

Was aber bringen nun die europäischen Nationen mit für diesen Verschmelzungsprozeß, aus dem der gute Europäer, der Mensch der Zukunft, hervorgehen wird? Suchen wir unter diesem Gesichtspunkt Nietzsches verstreute Äußerungen über die Hauptvölker Europas, so gut es geht, zusammenzubringen.

Was die Engländer betrifft, so findet der mittlere Nietzsche, der Positivist, gelegentlich anerkennende Worte über ihre Philosophie und Kultur. Ganz anders der spätere Nietzsche. Es gibt Wahrheiten, so lesen wir in „Jenseits von Gut und Böse", die am besten von mittelmäßigen Köpfen erkannt werden; es gibt Wahrheiten, die nur für mittelmäßige Geister Reize und Verführungskräfte besitzen. Auf diesen vielleicht unangenehmen Satz wird man gerade jetzt hingestoßen, seitdem der Geist achtbarer, aber mittelmäßiger Engländer — ich nenne Darwin, John Stuart Mill und Herbert Spencer — in der mittleren Region des europäischen Geschmacks zum

Übergewicht zu gelangen anhebt. Und es ist ja in der Tat vielleicht nützlich, fährt er fort, daß zeitweilig solche Köpfe herrschen, die das tun, wozu die hoch gearteten und abseitsfliegenden Geister wenig geschickt sind, nämlich viele kleine, gemeine Tatsachen festzustellen, zu sammeln und in Schlüsse zu drängen — dazu, nämlich zu wissenschaftlichen Entdeckungen nach der Art Darwins, mag eine gewisse Enge, Dürre und fleißige Sorglichkeit, kurz, etwas Englisches, nicht übel disponieren.

Dabei soll man sich weiter dessen erinnern, daß die Engländer schon einmal mit ihrer tiefen Durchschnittlichkeit eine Gesamtdepression des europäischen Geistes verursacht haben: das, was man die „modernen Ideen" oder die „Ideen des achtzehnten Jahrhunderts" oder auch die „französischen Ideen" nennt — das, wogegen der deutsche Geist sich seinerzeit mit so tiefem Ekel erhoben hat — war englischen Ursprungs; die Franzosen waren nur die Affen und Schauspieler dieser Ideen.

Die Engländer sind eine absolut unphilosophische Rasse. Es kennzeichnet sie, daß sie streng zum Christentum halten: sie brauchen seine Zucht zur Moralisierung und Vermenschlichung. Der Engländer, düsterer, sinnlicher, willensstärker als der Deutsche, ist eben deshalb, als der Gemeinere von beiden, auch frömmer als der Deutsche. Er hat das Christentum eben noch nötig, nicht zuletzt gegen die alkoholischen Ausschweifungen: hier ist es das feinere Gift gegen das gröbere. Was aber auch am humansten Engländer beleidigt, das ist sein Mangel an Musik, im Gleichnis und ohne Gleichnis zu reden. Er hat in den Bewegungen seiner Seele und seines Leibes keinen Takt und Tanz. Man höre ihn nur sprechen, und man sehe selbst die schönste Engländerin gehen! Alles in allem: Wo ist heute der Tiefstand der europäischen Kultur, ihr Sumpf? Bei den Antisemiten, der Heilsarmee, den Spiritisten, den Anarchisten und — den Engländern, das heißt bei den fünf Spezialitäten des cant.

Ist so der Plebejismus der modernen Ideen, die europäische Gemeinheit, Englands Werk und Erfindung, so die europäische Noblesse des Gefühls, des Geschmacks, der Sitte — kurz, das Wort in jedem Sinne genommen, das Werk Frankreichs. Wir hörten

schon Nietzsches Lob der alten französischen Moralisten; aber auch heute noch ist in Frankreich der Sitz der geistigsten und raffiniertesten Kultur Europas und die hohe Schule des Geschmacks. Man muß freilich, fügt er hinzu, dies Frankreich des Geschmacks zu finden wissen. Nicht zu finden ist es in dem lärmenden Maulwerk des demokratischen Bourgeois oder seinem Chauvinismus. Im Vordergrunde wälzt sich heute ein verdummtes und vergröbertes Frankreich. Was aber trotzdem die Franzosen noch als ihr Erb und Eigen und als unverlorenes Merkmal einer alten Kulturüberlegenheit über Europa aufweisen können, das ist einmal die Fähigkeit zu artistischen Leidenschaften, zur Hingebung an die Form, für welche das Wort l'art pour l'art neben tausend anderen erfunden ist. Das Zweite ist ihre alte, vielfache moralistische Kultur, welche macht, daß man im Durchschnitt selbst bei kleinen Romanciers der Zeitungen und zufälligen Boulevardiers de Paris eine psychologische Reizbarkeit und Neugierde findet, von der man zum Beispiel in Deutschland keinen Begriff, geschweige die Sache hat. Man denke hier nur an Henry Beyle. Der dritte Anspruch der Franzosen auf Überlegenheit ihrer Kultur beruht darauf, daß in ihnen eine halbwegs gelungene Synthesis des Nordens und Südens vorliegt: ihr dem Süden periodisch zugewandtes und abgewandtes Temperament, in dem von Zeit zu Zeit das provenzalische und ligurische Blut überschäumt, bewahrt sie vor dem schauerlichen nordischen Grau in Grau und der sonnenlosen Begriffsspensterei und Blutarmut, unserer deutschen Krankheit des Geschmacks; während sie anderseits als das willensunkräftigere der beiden Völker der geistigen Germanisierung sich kaum entziehen können.

Eines der „Zeichen des nächsten Jahrhunderts“ ist unserem Philosophen das Eintreten der Russen in die Kultur (vgl. Spengler!), das er in einem Aphorismus des Nachlasses, der nicht zuletzt der Lektüre Dostojewskis entsprungen sein mag, durch folgende Stichworte charakterisiert: Ein grandioses Ziel; Nähe der Barbarei; Erwachen der Künste; Großherzigkeit der Jugend; phanthastischer Wahnsinn und wirkliche Willenskraft — wovon einiges in der Tat nicht übel auf den Bolschewismus sich beziehen ließe, den wir heute erleben. Bei den Russen, so heißt es ein andermal, sei die Kraft zum langen

Willen aufgespeichert: dagegen müsse auch Europa einen einheitlichen Willen bekommen. Rußland sei heute die einzige Macht, die Dauer im Leibe habe, die etwas versprechen könne — Rußland, der Gegensatzbegriff zu der erbärmlichen europäischen Kleinstaaterei-Nervosität, die mit der Gründung des Deutschen Reiches in einen kritischen Zustand eingetreten sei.

Nietzsche hat für Rußland von Jugend auf eine besondere Schätzung gehabt, die, abgesehen von seiner durchgängigen Betonung des Naturhaften, Urwüchsigen, Barbarischen, damit zusammenhängen mag, daß eine der Altenburgischen Prinzessinnen, deren Erzieher der Vater war, einen russischen Großfürsten heiratete und der Familie ihres einstigen Erziehers noch lange eine herzliche Zuneigung bewahrte.

Bedeutsam, ja unentbehrlich für die Entstehung des europäischen Menschen der Zukunft ist für Nietzsche weiter das jüdische Element. Für seine überwiegende Wertschätzung der Juden fehlt es nicht an persönlichen Gründen. Nicht zuletzt Juden waren es, die sich für seine Philosophie interessierten: Rée, Lou, Lipiner, Paneth, Brandes, Miß Helen Zimmern, die er in Sils Maria kennen lernte und die seine Schriften ins Englische übersetzen wollte, wie sie Schopenhauern übersetzt hatte. Einmal erzählt er von einem jungen Mathematiker in Pontresina, der vor Aufregung und Entzücken über sein letztes Buch, das „Jenseits", ganz die Nachtruhe verloren habe: als ich genauer nachfragte, siehe, da war es auch wieder ein Jude — schreibt er und in Klammern fügt er sarkastisch hinzu: Ein Deutscher läßt sich nicht so leicht den Schlaf stören.

Dagegen stand er nun anderseits, wunderlich genug, in verwandtschaftlichem Verhältnis zu dem Führer der deutschen Antisemiten, Dr. Bernhard Förster, der seine Schwester heiratete, mit dem er allerdings „sehr höflich, aber fremd und so selten als möglich" verkehrte. Seine Verwandtschaft mit Förster mochte vor allem der Grund sein, daß er eine Zeitlang in antisemitischen Kreisen in einem fast „mysteriösen" Ansehen stand; er erwähnt eine eigene antisemitische Auslegung des Übermenschen, die ihn sehr habe lachen machen.

Der Denker Nietzsche schätzt vor allem den Verstand der Juden. In Hinsicht auf Logisierung, auf reinliche Kopfgewohnheiten, findet

er, ist Europa den Juden nicht wenig Dank schuldig. Der Himmel erbarme sich des europäischen Verstandes, heißt es ein ander Mal, wenn man den jüdischen Verstand davon abziehen wollte. Und an Gast: Es ist toll, wie sehr diese Rasse jetzt die Geistigkeit in Europa in Händen hat. Er macht „an zuständiger Stelle" (Kunstwart?) den Vorschlag, ein sorgfältiges Verzeichnis der deutschen Gelehrten, Künstler, Schriftsteller, Schauspieler, Virtuosen von ganz oder halbjüdischer Abstammung herzustellen: das gäbe einen guten Beitrag zur Geschichte der deutschen Kultur, vor allem zu ihrer Kritik.

Die Juden sind die stärkste, zäheste und reinste Rasse, die jetzt in Europa lebt. Sie sind das Gegenstück aller Dekadents. Sie haben, das Beste und Schlimmste zugleich, den großen Stil in der Moral erfunden: die Furchtbarkeit und Majestät unendlicher Forderungen, wie sie das Alte Testament aufgestellt hat. Aber sie, die das Gegenstück aller Dekadents sind, haben sie anderseits darstellen müssen bis zur Illusion. Sie haben, unter unmögliche Bedingungen versetzt, freiwillig, aus der tiefsten Klugheit der Selbsterhaltung, die Partei aller Dekadence-Instinkte genommen, nicht als von ihnen beherrscht, sondern weil sie in ihnen eine Macht errieten, mit der man sich gegen die „Welt" durchsetzen kann. Für die durch das Judentum und das aus ihm hervorgegangene Christentum (Paulus) zur Herrschaft gelangende Art Mensch war die Dekadence nur Mittel: diese Art Mensch hat nämlich ein Lebensinteresse daran, die Menschheit krank zu machen und die Begriffe gut und böse, wahr und falsch in einen lebensgefährlichen und weltverleumderischen Sinn umzudrehen.

Die Juden sind so das Volk der Anpassungskunst par excellence; sie sind eine welthistorische Veranstaltung zur Züchtung von Schauspielern, eine eigentliche Schauspielerbrutstätte, ein Non plus ultra der schauspielerischen Genies. Das eigentlich Schöpferische spricht auch Nietzsche ihnen ab: der Verstand ist nicht schöpferisch. Sie erscheinen ihm als bloße Vermittler, sie erfinden nichts; sie werden ihm, heute, süßlich, wenn sie moralisieren.

Das ganze Problem der Juden nun ist nur innerhalb der nationalen Staaten vorhanden, insofern hier überall ihre tatkräftige und höhere Intelligenz, ihr in langer Leidensschule von Geschlecht zu Geschlecht

angehäuftes Geist- und Willenskapital in einem Neid und Haß erweckenden Maße zum Übergewicht kommen muß, so daß die literarische Unart fast in allen jetzigen nationalen Staaten überhand nimmt — und zwar je mehr diese sich wieder national gebärden — die Juden als Sündenböcke aller möglichen öffentlichen und inneren Übelstände zur Schlachtbank zu führen. Sobald es sich nun aber nicht mehr um Konservierung von Nationen, sondern um die Erzeugung einer möglichst kräftigen europäischen Mischrasse handelt, ist der Jude als Ingredienz ebenso brauchbar und erwünscht wie irgend ein anderer nationaler Rest. Unangenehme, ja gefährliche Eigenschaften hat jede Nation, jeder Mensch: es ist grausam zu verlangen, daß der Jude eine Ausnahme machen solle. Jene Eigenschaften mögen sogar bei ihm in besonderem Maße abschreckend und gefährlich sein, und vielleicht ist der jugendliche Börsenjude, meint Nietzsche, die widerlichste Erfindung des Menschengeschlechtes überhaupt — trotzdem möchte ich wissen, fährt er fort, wieviel man bei einer Gesamtabrechnung einem Volke nachsehen muß, welches nicht ohne unser aller Schuld die leidvollste Geschichte unter allen Völkern gehabt hat und dem man den edelsten Menschen (Christus), den reinsten Weisen (Spinoza), das mächtigste Buch und das wirkungsvollste Sittengesetz der Welt verdankt.

Im übrigen steht es Nietzschen fest, daß die Juden, wenn sie wollten oder wenn man sie dazu zwänge — wie es die Antisemiten zu wollen schienen — jetzt schon das Übergewicht, ja ganz wörtlich die Herrschaft über ganz Europa haben könnten; daß sie nicht darauf hinarbeiten, steht ihm ebenfalls fest. Als Geld- und Handelsleute seien sie heute vielmehr die konservierendste Macht in unserem so bedrängten und unsicheren Europa; der Instinkt der Großfinanziers gehe gegen alles Extreme. Was sie einstweilen wollten und wünschten, sei nichts anderes als dies: aufgesogen zu werden. Und der letzte Nietzsche redet so gelegentlich wohl einer Vermischung der Juden mit der stärksten deutschen Art, dem preußischen Adel, das Wort.

Damit kehren wir nun noch einmal zu den Deutschen zurück und zu dem positiven Beitrag ihres Wesens für den werdenden Europäer der Zukunft. Denn eine solche positive Beurteilung der Deutschen

ist bei Nietzsche ebenfalls vorhanden. Was ist dieses Bejahende, Zustimmende, das er über die Deutschen aussagt?

Es gibt zwei Arten des Genies, so hören wir in „Jenseits von Gut und Böse": eins, welches vor allem zeugt und zeugen will; und ein anderes, welches sich gern befruchten läßt und gebiert. Ebenso gibt es unter den genialen Völkern solche, denen das Weibsproblem der Schwangerschaft und die geheime Aufgabe des Gestaltens, Ausreifens, Vollendens zugefallen ist — die Griechen zum Beispiel waren ein Volk dieser Art, insgleichen die Franzosen — und andere, welche befruchten müssen und die Ursache neuer Ordnungen des Lebens werden — gleich den Juden, den Römern und, in aller Bescheidenheit gefragt, den Deutschen?

Demgemäß redet die „Götzendämmerung" von den „männlichen Tugenden", die Deutschland im Vergleich zu den anderen Völkern Europas aufweise. Da ist viel guter Mut und Achtung vor sich selber; viel Sicherheit im Verkehr, in der Gegenseitigkeit der Pflichten; viel Arbeitsamkeit, viel Ausdauer, und eine angeerbte Mäßigung, welche eher des Stachels als des Hemmschuhs bedarf. Dazu wird hier noch gehorcht, ohne daß das Gehorchen demütigt, und niemand verachtet seinen Gegner. Der Mensch muß etwas haben, hieß es schon in der „Morgenröte", dem er unbedingt gehorchen kann: das ist deutsche Empfindung und Folgerichtigkeit, während die antike Tugend die der persönlichen Auszeichnung ist. Die Tugend des Gehorsams ist bei den Deutschen vor allem verkörpert im Preußentum. In der Beurteilung dieses Preußentums hat der letzte Nietzsche gegenüber dem ersten eine entschiedene Schwenkung gemacht, wenngleich er natürlich auch späterhin keineswegs gewillt ist, unsern alten Ruhm des Volkes der „Tiefe" gegen „preußische Schneidigkeit" und „Berliner Witz und Sand" einzutauschen. Aber jedenfalls das Friedericianische Preußen hat zuletzt in dem Maße seine Liebe und Bewunderung, daß er es gelegentlich seine geistige Heimat nennt. Daß er von jeher ein Bewunderer des preußischen Offizierkorps war, hörten wir schon. Diese Bewunderung geht schließlich so weit, daß er den Satz niederschreibt: Die Zukunft der Kultur liegt bei den Söhnen der preußischen Offiziere — während er früher, wie wir hörten, von dem kulturwidrigen Preußen mit einem gelinden Abscheu

redet. Es hängt diese Wandlung des Urteils zusammen mit einer Umstellung des letzten Nietzeschen Denkens überhaupt, von der schon die Rede war und noch mehrfach die Rede sein wird: der Individualist wird zum Lobpreiser der großen Organisation. Große Kultur, so heißt es zuletzt, hat es auf Dauer abgesehen, nicht auf Freiheit. So gehört zu ihr Gehorsam und gehört zu ihr Treue. In dieser, der Treue, erblickt auch Zarathustra den Grundzug des deutschen Wesens. In der Rede von tausend und einem Ziele zeichnet er die Griechen, die Perser, die Juden (oder die Chinesen?) und endlich folgendermaßen die Deutschen: Treue üben und um der Treue willen Ehre und Blut auch an böse und fährliche Dinge setzen — also sich lehrend bezwang sich ein anderes Volk und also sich bezwingend wurde es schwanger und schwer von großen Hoffnungen ... ein Wort, das im übrigen zu raten aufgibt, an was für böse und fährliche Dinge der Philosoph hier denkt. Möge der Leser raten.

Neben Gehorsam und Treue gefällt Nietzschen an den Deutschen weiter das, was er ihre „Redlichkeit" nennt. Die Redlichkeit, ruft er aus, sie ist heute vielleicht die gefährlichste und glücklichste Verkleidung, auf die sich der Deutsche versteht: diese zutrauliche, entgegenkommende, die Karten aufdeckende deutsche Redlichkeit ... Es ist für ein Volk klug, sich für tief, für ungeschickt, für gutmütig, für redlich gelten zu machen, gelten zu lassen: es könnte sogar — tief sein! Zuletzt, fügt er mit einer seiner geliebten Etymologien hinzu: Man soll seinem Namen Ehre machen; man heißt nicht umsonst das tiusche Volk, das Täuschevolk. Und dies nimmt nun unser Philosoph am deutschen Volke gern wahr: seine mephistophelische Natur. Man müsse sich dabei allerdings, meint er, einen höheren Begriff von Mephistopheles machen als Goethe, der nötig hatte, um seinen „inwendigen Faust" zu vergrößern, seinen Mephistopheles zu verkleinern. Der wahre deutsche Mephistopheles sei viel gefährlicher, kühner, böser, verschlagener und folglich offenherziger. Man denke sich, sagt er, das Inwendige von Friedrich dem Großen, der die Welt eine neue Form der Skepsis lehrte, die Skepsis der verwegenen Männlichkeit, die deutsche Form der Skepsis. Oder man denke an jenen „viel größeren" Friedrich, den Hohenstaufen Friedrich

den Zweiten. Der echte deutsche Mephistopheles steige über die Alpen, weil er glaube, daß ihm dort alles gehöre! Deshalb wird ihm dort so wohl, wie es Winckelmann wohl wurde, wie Mozart, wie Goethen, wie — Nietzschen. Faust übrigens und Hamlet betrachtet Nietzsche gelegentlich als Karikaturen, die zum Lachen erfunden seien, desgleichen Luthern. Goethe, so meint er, hatte gute deutsche Augenblicke, wo er ebenfalls über das alles inwendig lachte; aber dann fiel er wieder in die „feuchten Stimmungen" zurück.

Mit dieser Skepsis der verwegenen Männlichkeit, dieser in ihrer Tiefe erfaßten Mephistopheles-Natur, hängt endlich eine dritte und letzte Eigenschaft der Deutschen zusammen, der Nietzsche ebenfalls mit unverkennbarer Sympathie gegenübersteht. Lassen wir ihn wieder selbst reden: Als ein Volk der ungeheuerlichsten Mischung und Zusammenrührung von Rassen, so lesen wir im „Jenseits", vielleicht sogar mit einem Übergewicht der vorarischen Elemente, als Volk der Mitte in jedem Verstande sind die Deutschen unfaßbarer, umfänglicher, widerspruchsvoller, unbekannter, unberechenbarer, überraschender, selbst erschrecklicher, als es andere Völker sich selber sind: sie entschlüpfen der Definition. Es kennzeichnet die Deutschen, daß bei ihnen die Frage: Was ist deutsch? niemals ausstirbt. Das aber liegt nach Nietzsche nun weiter daran, daß die Deutschen das Volk der Entwicklung sind, das Volk der Allmählichkeit, wie es in der ersten Zeit wohl heißt. Der Deutsche ist nicht, sondern er wird. Darum hat er noch keine Kultur; darum kann er aber noch eine bekommen. Sie sind von gestern und übermorgen, die Deutschen: sie haben noch kein Heute. Das deutsche Wesen ist noch gar nicht da; es muß erst werden; es muß irgendwann einmal erst herausgeboren werden, damit es vor aller Augen sichtbar und ehrlich vor sich selber sei. Aber jede Geburt ist schmerzlich und gewaltsam. Gut deutsch sein, so hörten wir schon, heißt sich entdeutschen! Wenn nämlich ein Volk vorwärts geht, so sprengt es jedesmal den Gürtel, der ihm bis dahin sein nationales Ansehen gab. Die Wendung zum Überdeutschen sei deshalb immer das Kennzeichen der Tüchtigkeit unseres Volkes gewesen.

Also der Deutsche ist nicht, aber er wird; er entwickelt sich. Entwicklung ist deshalb auch der eigentlich deutsche Fund und Wurf im

großen Reich philosophischer Formeln; ein regierender Begriff, der — wie Mephistopheles-Nietzsche hinzufügt — im Bunde mit deutschem Bier und deutscher Musik daran arbeite, ganz Europa zu verdeutschen. Das deutsche Wesen ist Stoff, der noch keine Form hat, aber ein Stoff, der des Bildners wert ist!

Und als solchen Bildner fühlt sich, alles in allem, auch Nietzsche. Das zeigt vor allem sein Verhältnis zur deutschen Sprache. Auch hier ist er auf der einen Seite schärfster Kritiker. Wie von der Romantik des Heimatzaubers nichts mehr in ihm lebte — er vertrug ja einfach das deutsche Klima nicht — so ist er auch alles andere eher als ein Romantiker etwa im Sinne jenes: Muttersprache, Mutterlaut ... Vielmehr mitten unter italienischem Pöbel, so gesteht er, klinge ihm das Deutsche im Munde der Reisenden sehr roh und barbarenhaft heiser, wie aus räucherigen Stuben und unhöflichen Gegenden stammend. Und erst deutsche Bücher! Welche Marter, ruft er aus, sind deutsch geschriebene Bücher für den, der das dritte Ohr hat! Wie unwillig steht er neben dem langsam sich drehenden Sumpf von Klängen ohne Klang, von Rhythmen ohne Tanz, welcher bei Deutschen ein Buch genannt wird! Wie viele Deutsche wissen es, daß Kunst in jedem guten Satze steckt, Kunst, die erraten sein will, sofern der Satz verstanden sein will! Und zu Heinrich von Stein sagt er: Gewiß, Herr Doktor, Sie lesen noch zu viel deutsche Bücher — wie kann man nur ein deutsches Buch lesen!

Woher der Verderb der deutschen Sprache? Der Deutsche liest nicht laut, nicht fürs Ohr, sondern bloß mit dem Auge: er hat sein Ohr dabei ins Schubfach gelegt. Der antike Mensch las, wenn er las — es geschah selten genug — sich selbst etwas vor, und zwar mit lauter Stimme, das will sagen, mit all den Schwellungen, Biegungen, Umschlägen (!) des Tons und Wechseln des Tempos, an denen die antike öffentliche Welt ihre Freude hatte.

Und die Presse verdirbt in Deutschland den Stil. Wird hier doch der verdorbene Gelehrte zum Journalisten, wogegen in den romanischen Ländern der künstlerisch gebildete Mensch. An einer Seite Prosa wie an einer Bildsäule arbeiten — das ist dem Deutschen wie eine Erzählung aus dem Fabelland.

In Deutschland gab es endlich bis auf die jüngste Zeit, wo eine

Art Tribünenberedsamkeit schüchtern und plump genug ihre jungen Schwingen rege, eigentlich nur eine Gattung öffentlicher und ungefähr kunstmäßiger Rede: die von der Kanzel herab. Das Meisterstück der deutschen Prosa ist deshalb billigerweise das Meisterstück ihres größten Predigers: die Bibel war bisher das beste deutsche Buch. Gegen Luthers Bibel gehalten ist fast alles Übrige nur „Literatur"...

Wenn man von Goethes Schriften absieht und namentlich von Goethes Unterhaltungen mit Eckermann, dem besten deutschen Buch, das es gibt: was bleibt eigentlich von der deutschen Prosaliteratur übrig, das verdient, wieder und wieder gelesen zu werden? Lichtenbergs „Aphorismen", das erste Buch von Jung Stillings Lebensgeschichte, Adalbert Stifters „Nachsommer" und Gottfried Kellers „Leute von Seldwyla" — und damit wird es einstweilen am Ende sein. Das ist der Schatz der deutschen Prosa. So der Nietzsche der mittleren Zeit.

Die deutsche Prosa also ist Nietzsches Schmerzenskind. Ihr zuliebe hat er seinen ersten Waffengang getan gegen den Schriftsteller Strauß: denn wer sich an der deutschen Sprache versündigt hat, der hat das Mysterium unserer Deutschheit entweiht! Und 1874, als Frau Baumgartner die „Unzeitgemäßen Betrachtungen" ins Französische übersetzt, schreibt er an Gersdorff: Bei vielen ihrer Sprachbemerkungen danke ich doch dem Himmel, ein Deutscher zu sein; ich möchte nichts mit einer so ausgelitzten Sprache, wie die französische ist, zu tun haben. Und wenn er darum anderseits die schlechten deutschen Bücher nicht schlecht genug machen kann — so ist es doch im Grunde nichts anderes als der Zorn der Liebe, der hier aus ihm spricht, wie er denn am Ende seiner Laufbahn bekennt: Mit der deutschen Sprache verbindet mich eine lange Liebe, eine heimliche Vertrautheit, eine tiefe Ehrfurcht. Und sein letzter, verborgener Stolz auf deutsche Sprache wie deutsches Wesen überhaupt verrät sich in jener Äußerung, die er einmal in einem Brief über seine Schreibweise macht. Meine Sprache, sagt er da, ist deutsch und kühn... Und Brandes schreibt ihm in seinem ersten Briefe: Sie sind trotz ihres Universalismus in ihrer Denkart und Schreibart sehr deutsch.

Das ist das Urteil eines Ausländers! Und zu diesem Urteil wird jeder gelangen, der nicht bloß die Worte oder gar nur einen Teil der

Worte Nietzsches in Betracht zieht, sondern der auf das Wesen sieht und den Menschen. Der Mensch Nietzsche ist ein Deutscher im eigentlichsten Sinn des Wortes. Er ist alles andere als ein Patriot von landläufiger Prägung, aber er ist eine neue Offenbarung deutschen Wesens. Ubi pater sum, ibi patria, sagt er; das heißt: wo ich verantwortlich bin, da ist mein Vaterland. Wie Nietzsche sich verantwortlich fühlte zum Beispiel gegenüber der deutschen Sprache, diesem bedeutsamsten Ausdruck deutschen Wesens, haben wir eben gehört. Und wie er sich verantwortlich fühlt für den Adel dieses deutschen Wesens überhaupt, zeigt sein Kampf gegen Wagner, sein: Ist das noch deutsch? — gegenüber Wagners Römerei. Er geißelt die deutsche Charakterlosigkeit — aus welchem anderen Grunde als diesem: weil auch nach ihm deutsch sein und Charakter haben ein und dasselbe ist! Die Deutschen haben männlichere Tugenden als andere Völker, sagt er — darum will Zarathustra kriegstüchtige Männer, und tapfer sein, das heißt ihm gut sein. Die Deutschen sind mephistophelischer Natur, sagt Nietzsche: wen zeichnet er damit mehr als sich selber, sich, dessen Symbol und Ideal Dionysos ist, der Versuchergott, der die Menschen „besser und böser" macht! Der Grundzug deutschen Wesens ist Entwicklung, sagt Nietzsche — und er selber ist wie kein anderer der Philosoph des Werdens, der Wandlung, der Entwicklung. Und so glaubt er an die Deutschen, auch wenn er nicht selten das Gegenteil versichert. Die Deutschen sind noch jung; sie wachsen und werden. Frühling war's und alles Holz stand in jungem Safte — dieser seltsame lyrische Aphorismus aus dem Nachlaß (Taschenausgabe Bd. 11 S. 140) geht auf die Deutschen. Und wie er an die Deutschen glaubt, wie sie ihm schwanger und schwer von großen Hoffnungen sind, wie er sich mit ihnen zusammenfaßt, das sagt ein Satz wie dieser: Wir Deutsche wollen etwas von uns, was man vor uns noch nicht wollte — wir wollen etwas mehr!

Und so ist Nietzsche ein deutscher Prophet, wenn je einer es war; so tritt er in die Reihe der Schiller, Fichte, Lagarde — Lagardes, der da sagte: Nach der deutschen Nationalität fragen, heißt nach dem Ideal der Deutschen fragen; Fichtes, der den innerlichen Sinn des Wortes Deutschheit als den in der Zukunft liegenden Charakter um-

seres Volkes zu erkennen glaubte; Schillers, der prophezeite, daß das langsamste Volk alle die flüchtigen, schnellen einholen werde und dessen berühmtes Wort gerade heute wieder wie ein tröstender Morgenstern uns vor der Seele stehen muß — das Wort von dem Tag der Deutschen, der noch kommt und der die Ernte der ganzen Zeit ist.

In einer Zeit der Veräußerlichung und Verflachung hat uns Nietzsche wieder zur Innerlichkeit und Tiefe zurückgeführt; er hat den deutschen Geist und die deutsche Seele wiedererweckt. Er hat uns wieder zum Volk der Dichter und Denker gemacht, er, der eine Mann, der beides, Dichter und Denker in Einem war. Er hat so gewissermaßen das Gleichgewicht des deutschen Wesens wieder hergestellt als ein Bismarck des Geistes, der uns neben und nach dem politischen Bismarck geschenkt worden ist. Jedenfalls brauchen wir heute nicht mehr zu erröten, wenn das Ausland nach dem deutschen Geiste fragen sollte. Und wenn die politische Führung Europas uns einstweilen entrissen ist, durch Nietzsche haben wir ein Anrecht auf seine geistige Führung, ein Anrecht, dessen Verwirklichung wir von der Zukunft erhoffen müssen.

Zweiter Abschnitt: Der Staat.

Mit jenem Trieb zum universalen Wissen ausgerüstet, den schon der Sekundaner in sich vorfindet, ist der Geist des werdenden Philosophen natürlich auch an den staatlichen Dingen nicht vorübergegangen. Der Student der Philologie hört auch politische Vorlesungen, in Bonn zum Beispiel bei Sybel ein Kolleg über Politik; in Leipzig bei Roscher: Grundlagen der praktischen Politik als Einleitung in die gesamte Staats- und Rechtswissenschaft. Und welcher Deutsche hätte in den sechziger Jahren kein Auge und Ohr für die politischen Dinge haben sollen! Die Politik als Schauspiel wenigstens zieht in diesen Jahren auch den jungen Nietzsche an. Unmäßiges Vergnügen, so schreibt er, 1868, bereitet mir Bismarck. Ich lese seine Reden, als ob ich starken Wein tränke; ich halte die Zunge an, daß sie nicht zu schnell trinkt und daß ich den Genuß recht lange habe. Der Krieg 1870 stellte ihn dann, wie wir schon hörten, vor die Frage von Staat und Kultur. 1873 ermahnt er Freund Rohde, er möge eine kleine, höchst

auffallende Schrift, die fünfzig Dinge falsch, aber fünfzig Dinge wahr und richtig sage, ja nicht zu lesen versäumen — wir kennen sie schon, jene Lagardesche Schrift über das Verhältnis des deutschen Staates zu Theologie, Kirche und Religion. Anfang 1874 schreibt er an Gersdorff: Vieles im Kopf durchdacht; neuerdings viel Staatlich-Politisches. Und dann wurde er ja von Berufs wegen auf alle diese Fragen gestoßen: als Griechenforscher konnte er ohne eine irgendwie geartete Stellung zu den politischen Dingen überhaupt nicht auskommen. Griechische Kunst und griechisches Leben sind nicht ohne den griechischen Staat zu verstehen.

Was also denkt der junge Philosoph und Griechenfreund über dies einzigartige Gebilde der griechischen Polis? Die Geschichte, so meint er, kennt kein zweites Beispiel einer so furchtbaren Entfesselung des politischen Triebes, einer so unbedingten Hinopferung aller anderen Interessen im Dienst des Staatsinstinktes, wie es bei den Griechen der Fall war. So überladen ist bei ihnen dieser Trieb, daß er immer wieder von Neuem gegen sich selbst zu wüten anfängt und die Zähne in das eigene Fleisch schlägt. Diese blutige Eifersucht von Stadt gegen Stadt, von Partei gegen Partei, diese mörderische Gier jener kleinen Kriege, dieser tigerartige Triumph auf dem Leichnam des erlegten Feindes, kurz: die unablässige Erneuerung jener trojanischen Kampf- und Greuelszenen, in deren Anblick Homer als echter Hellene lustvoll versunken vor uns steht: was bedeutet diese naive Barbarei des griechischen Staates? Woher nimmt er seine Entschuldigung vor dem Richterstuhl der ewigen Gerechtigkeit? So fragt der junge Philosoph. Und er weiß auch die Antwort: Stolz und ruhig, so sagt er, tritt der Staat vor jenen Richterstuhl; an der Hand führt er das herrlich blühende Weib, die griechische Gesellschaft: für diese Helena führte er jene Kriege; diese politischen Menschen an sich standen auf jener einzigen Sonnenhöhe der Kunst! Wie aber hängt beides miteinander zusammen? Es ist ein „geheimnisvoller Zusammenhang", den der junge Philosoph hier ahnt zwischen Staat und Kunst, politischer Gier und künstlerischer Zeugung, Schlachtfeld und Kunstwerk. Er spricht diesen Zusammenhang aus in dem Satz, daß der Krieg für den Staat eine ebensolche Notwendigkeit sei wie die Sklaverei für die Gesellschaft. Das heißt, der Zusammenhang

zwischen Staat und Kultur bei den Griechen ist dieser: der Krieg ermöglicht die Sklaverei und ohne Sklaverei keine hohe Kultur. Damit es einen breiten, tiefen, ergiebigen Erdboden für eine Kunstentwicklung gebe, muß die ungeheure Mehrzahl im Dienst einer Minderzahl über das Maß ihrer individuellen Bedürftigkeit hinaus der Lebensnot sklavisch unterworfen sein. Auf ihre Unkosten, durch ihre Mehrarbeit wird eine bevorzugte Klasse dem Existenzkampf entrückt, um eine neue Welt des Bedürfnisses zu erzeugen und zu befriedigen, die der Kunst. Ohne Sklaventum also keine Kultur. Der Sklave aber, dieser blinde Maulwurf der Kultur, entsteht aus dem Kriege, aus der Gewalt: weil dem Sieger der Besiegte gehört mit Weib und Kind, mit Gut und Blut; weil Gewalt das erste Recht gibt; weil der Staat auf der Gewalt beruht.

Noch schärfer ist der Zusammenhang zwischen Staat und Kultur in folgendem Gedankengang dieses ersten Nietzsche gefaßt. Die Gewalt schafft das Recht, schafft den Staat. Der Eroberer, der militärische Genius also, ist der ursprüngliche Staatengründer. Der einzelne Mensch und Krieger aber hat nur insofern Wert und Würde, als er im Dienste jenes Genius steht, als er ein Mittel ist für seine Zwecke. Man denke an Sparta und seine Lykurgische Verfassung. Und was hier an diesem einen Beispiel zutage liegt, erhält für unseren Philosophen allgemeinsten Sinn. Jeder Mensch mit seiner gesamten Tätigkeit, sagt er, hat nur so viel Würde, als er bewußt oder unbewußt Werkzeug des Genius ist; denn der Genius ist der Zweck und Maßstab aller Kultur. Das ist ihm der eigentliche Sinn des „vollkommenen“ Staates Platos: die olympische Existenz und immer erneute Zeugung und Vorbereitung des Genius — der hier vor allem Genius der Weisheit und des Wissens ist, demgegenüber alle anderen nur Werkzeuge, Hilfsmittel und Ermöglichungen sind. Noch einmal also: der große Mensch, der Genius und die Erzeugung des Genius: das ist Kultur und der Zweck aller Kultur.

Schließlich besteht ganz allgemein noch ein Zusammenhang zwischen Staat und menschlicher Größe, zwischen Staat und Heroismus. Daraus erklärt sich unser Philosoph die instinktive Lust am Staat, die trotz seines blutigen Gewaltwesens immer wieder bei den Menschen durchbricht. Man sollte denken, meint er, daß ein Wesen,

welches in die Entstehung des Staates hineinschaut, fürderhin nur in schauervoller Entfernung von ihm sein Heil suchen werde. Verwüstete Länder, zerstörte Städte, verwilderte Menschen, verzehrender Völkerhaß sind die Denkmale seiner Entstehung. Der Staat, von schmählicher Geburt, für die meisten Menschen eine fortwährend fließende Quelle der Mühsal, in häufig wiederkommenden Perioden die fressende Fackel des Menschengeschlechts — und dennoch ein Klang, bei dem wir uns vergessen, ein Schlachtruf, der zu zahllosen wahrhaft heroischen Taten begeistert hat, vielleicht der höchste und ehrwürdigste Gegenstand für die blinde und egoistische Masse, die auch nur in den ungeheuren Momenten des Staatslebens den befremdlichen Ausdruck von Größe auf ihrem Gesichte trägt.

So etwa dieser erste Nietzsche. Er bejaht den Staat, vor allem den griechischen. Er findet in ihm Größe, künstlerische und menschliche Größe; eine Größe allerdings einzelner Weniger, die erkauft ist mit der Sklaverei Vieler. Aber wenn es wahr sein sollte, so meint er, daß die Griechen an ihrem Sklaventum zugrunde gegangen sind, so ist das andere noch viel gewisser, daß wir, daß unsere Kultur an dem Mangel des Sklaventums zugrunde gehen wird — des Sklaventums, fügt er hinzu, welches weder dem ursprünglichen Christentum, noch auch dem Germanentum irgendwie anstößig, geschweige denn verwerflich zu sein dünkte.

Dieser Glaube nun an ein positives Verhältnis zwischen Staat und Kultur, wie ihn der junge Philosoph dem Griechentum entnehmen zu können meinte, entschwindet ihm bald. Er schwindet ihm unter dem Einfluß Schopenhauers. Ein gewisser Zusammenhang zwischen Staat und militärischem Genius, auch zwischen staatlicher Blüte und Blüte der Kunst zugegeben — was aber Schopenhauer neben dem Künstler vorzugsweise unter dem Genius verstand, den Philosophen und den Heiligen: für diese einen positiven Zusammenhang mit dem Staate nachzuweisen wäre unserem Philosophen selbst für das Altertum schwer geworden. Und der moderne Staat, welches ist sein Verhältnis zum Philosophen und zum Heiligen? Nun, was den Philosophen betrifft, so weiß man ja, welche Lauge des Spottes Schopenhauer über die staatlichen Philosophieprofessoren ausgießt, welche sehr bescheidene Rolle er überhaupt dem Staate zuweist, die nämlich,

daß er Schutz nach außen, Schutz nach innen und Schutz gegen die Beschützer zu gewähren habe, daß er mit einem Wort nichts anderes zu tun habe, als für Ordnung zu sorgen, eine Aufgabe, in die auch Goethe seinen Zweck vor allem zusammengefaßt hat. Und was endlich, so fragt nun auch Nietzsche, tut der Staat zur Erzeugung jener dritten Art des Genius, zur Erzeugung des Heiligen? Man ersehe das am besten daraus, meint er, was er aus dem Christentum gemacht habe. Das Christentum nämlich mit seiner immer erneuten Erzeugung des Heiligen ist für den Verfasser von „Schopenhauer als Erzieher" noch eine der reinsten Offenbarungen des Dranges nach Kultur. Da es aber hundertfältig benutzt worden sei, die Mühlen der staatlichen Gewalt zu treiben, so sei es allmählich bis ins innerste Mark hinein krank geworden, verheuchelt und verlogen und bis zum Widerspruch mit seinem ursprünglichen Ziele abgeleitet.

Für den Unzeitgemäßen Betrachter Nietzsche ist also das Band zwischen Staat und Kultur nicht nur schon bedenklich gelockert, sondern überhaupt zerrissen. Und so erklärt er jener Lehre gegenüber, die neuerdings, das heißt nach Aufrichtung des Reiches, von allen Dächern gepredigt werde, daß nämlich der Staat das höchste Ziel der Menschen sei und es für den Mann keine höheren Pflichten gäbe als dem Staat zu dienen — dem gegenüber erklärt er: er erkenne darin nicht einen Rückfall ins Heidentum, sondern in die Dummheit. Es möge sein, meint er, daß ein solcher Mann, der im Staatsdienst seine höchste Pflicht sähe, wirklich auch keine höheren Pflichten kenne, aber deshalb gäbe es jenseits doch noch Männer und Pflichten, und diese Männer seien die Philosophen und diese Pflichten die der Kultur. Dem Staat, so erkennt er jetzt, ist nie an der Wahrheit gelegen, sondern immer nur an der ihm nützlichen Wahrheit. Der Staat fördert zwar die Kultur, soweit sie nämlich für seine Selbstsucht in Betracht kommt, aber ihr eigentliches Ziel, die Erzeugung des Genius, erkennt er nicht an.

Ihre schärfste Formulierung findet dann Nietzsches Staatsverneinung in „Menschliches, Allzumenschliches". Kultur und Staat sind ihm hier Antagonisten. „Kulturstaat" ist bloß eine „moderne Idee". Das Eine lebt vielmehr vom Andern; das Eine gedeiht auf Kosten des Andern. Alle großen Zeiten der Kultur sind politische

Niedergangszeiten gewesen. Und anderseits, das politische Aufblühen eines Volkes zieht fast mit Notwendigkeit eine geistige Verarmung und Ermattung nach sich, eine geringere Leistungsfähigkeit zu Werken, welche große Konzentration verlangen. Und mit dieser Überzeugung von der Kulturwidrigkeit des Staates verbindet er nun die Erwartung, daß ein späteres Geschlecht einmal den Staat in einzelnen Strecken der Erde bedeutungslos sehen werde, wenn es auch einstweilen nicht an der Zeit sei, an der Verbreitung und Verwirklichung dieser Vorstellung zu arbeiten.

Vorsichtig zunächst noch äußert er sich im ersten Teil des „Menschlichen" über den Krieg. Zu Ungunsten des Krieges könne man sagen, so führt er aus, er mache den Sieger dumm und den Besiegten boshaft. Zu Gunsten des Krieges: er barbarisiere in beiden ebengenannten Wirkungen und mache dadurch natürlicher; er sei für die Kultur Schlafens- oder Winterszeit; der Mensch komme kräftiger zum Guten und zum Bösen aus ihm heraus. Der Hauptnachteil der Volksheere besteht ihm in der Vergeudung von Menschen höchster Zivilisation, deren Vorkommen an sich schon ein Glücksfall sei.

Im letzten Teil des Werkes aber, dem „Wanderer und seinem Schatten", enthüllt sich dann unser Philosoph und Beurteiler des Krieges auf einmal als schwärmerischer Friedensfreund. Das moderne Heerwesen ist ihm da ein lebendiger Anachronismus, das Bild einer barbarischen, in Gefahr schwebenden Gesellschaft, ein posthumes Werk der Vergangenheit, welches für die Räder der Gegenwart nur den Wert eines Hemmschuhs haben könne. Der Lehre vom Heer als einem Mittel der Notwehr müsse man ebenso gründlich abschwören wie den Eroberungsgelüsten. Und es kommt vielleicht ein großer Tag, so ruft er aus, an welchem ein Volk, durch Kriege und Siege, durch die höchste Ausbildung der militärischen Ordnung und Intelligenz ausgezeichnet und gewohnt, diesen Dingen die schwersten Opfer zu bringen, freiwillig ausruft: Wir zerbrechen das Schwert — und sein gesamtes Heerwesen bis in seine letzten Fundamente zertrümmert. Sich wehrlos machen, während man der Wehrhafteste wäre, aus einer Höhe der Empfindung heraus, das ist das Mittel zum wirklichen Frieden, welcher immer auf einem Frieden der Gesinnung ruhen muß; während der so-

genannte bewaffnete Friede, wie er jetzt in allen Ländern einhergeht, nur Unfriede der Gesinnung ist, der sich und dem Nachbar nicht traut und halb aus Haß, halb aus Furcht die Waffen nicht ablegt. Lieber zugrunde gehen, heißt es schließlich, als hassen und fürchten und zweimal lieber zugrunde gehen, als sich hassen und fürchten machen: das muß einmal auch die oberste Maxime jeder einzelnen staatlichen Gesellschaft werden!

Solch schwärmerische Hoffnung auf staatliche Selbstverleugnung und Selbstentäußerung der Völker finden sich bei dem späteren Nietzsche nicht mehr. Aber die Abneigung gegen alles staatliche Wesen vertieft sich zunächst noch. So wenig als möglich Staat! ruft die „Morgenröte". Alle politischen und wirtschaftlichen Dinge sind es nicht wert, daß gerade die begabtesten Geister sich mit ihnen befassen dürften und müßten. Ein solcher Mißbrauch des Geistes ist im Grunde schlimmer als ein Notstand. Ja, es hat unserem Philosophen von Tag zu Tag mehr den Anschein, als ob es unanständig wird, sich mit Politik zu befassen. Und auf diesem Wege fortschreitend, meint die „Fröhliche Wissenschaft", es wäre möglich, daß man die Politik eines Tages so gemein fände, um (!) sie gleich aller Partei- und Tagesliteratur unter die Rubrik der „Prostitution des Geistes" zu bringen. Dementsprechend singt dann Zarathustra sein zorniges Hohn- und Weheliеd gegen den Staat, den „neuen Götzen", das kälteste aller kalten Ungeheuer, das durchaus das wichtigste Tier sein will. Aber für die Überflüssigen ist der Staat erfunden. Sie lockt er an sich: Seht mir doch, wie er sie schlingt und kaut und wiederkaut! Aber ach, auch in große Seelen raunt er seine düstere Lüge! Ach, er errät auch die reichen Menschen, die gerne sich verschwenden. Und auch sie erriet er, die Besieger des alten Gottes, daß sie müde wurden im Kampf, und nun dient ihre Müdigkeit diesem neuen Götzen. Staat nenne ich's, wo alle sich selber verlieren, Gute und Schlimme; Staat, wo der langsame Selbstmord aller das Leben heißt. Seht doch diese Überflüssigen: sie stehlen die Werke der Erfinder und die Schätze der Weisen und nennen ihren Diebstahl Bildung; sie erbrechen ihre Galle und nennen sie Zeitung. Reichtum wollen sie und Macht und wie kletternde Affen wollen sie zum Thron

und ziehen sich gegenseitig in den Schlamm und in die Tiefe. O laßt uns fortgehen vom Dampf dieser Menschenopfer! Frei steht großen Seelen auch jetzt noch die Erde. Frei steht noch großen Seelen ein freies Leben. Dort, wo der Staat aufhört, da beginnt erst der Mensch, der nicht überflüssig ist; da beginnt das Lied, das notwendige, die einmalige und unersetzliche Weise. Dort, wo der Staat aufhört — o seht mir doch hin, meine Brüder! Seht ihr nicht den Regenbogen und die Brücken des Übermenschen? —

So ist der Staat das Untermenschliche und das Antimenschliche. Und noch im „Willen zur Macht" heißt es: Alles, was der Mensch im Dienst des Staates lernt, geht wider seine Natur. — Für die Überflüssigen ist der Staat, für die vielen, für die Äußerlichen, für die, die da meinen, die großen Ereignisse seien da, wo viel Gebrüll und Lärm ist. Aber die großen Ereignisse, das sind nicht unsere lautesten, sondern unsere stillsten Stunden. Nicht um die Erfinder von neuem Lärm, um die Erfinder von neuen Werten dreht sich die Welt — unhörbar dreht sie sich. Ähnlich sagt Gottfried Keller: Gott verhält sich mäuschenstill; und Tagore, der Inder: Das Ungeheure ist nicht das Große.

Aber mundus vult decipi: die Völker werden immer Betrüger haben, weil sie immer einen Betrüger suchen, einen aufregenden Wahn nämlich für ihre Sinne. Sie nehmen den Rausch wichtiger als die Ernährung. Sie drängen sich zur Politik, um ihren täglichen Rausch zu haben.

Weil aber die Vielen sich mit der Politik befassen, so ist es für den Philosophen, den geistigen Aristokraten, unanständig, es zu tun. Schon „Menschliches" meinte, ein kleiner Stolz möge dabei sein, zu schweigen, wo zu viele, überhaupt nur viele redeten. Und diesen Wenigen, die schwiegen, müsse man es schon nachsehen, wenn sie das Glück der Vielen, verstehe man nun darunter Völker oder Bevölkerungsschichten, nicht so wichtig nähmen und sich hie und da eine ironische Miene zuschulden kommen ließen. Wo die Vielen schwatzen, kommt selten etwas Rechtes heraus. Was der staatsmännische Aristokrat und Übermensch aus den Sitzungen der preußischen Konfliktszeit von seinen fortschrittlichen und demokratischen Gegnern an seinen dear Motley schreibt: Massenweis dumm,

einzeln verständig — das drückt der philosophische Aristokrat und Umwerter der Werte schärfer und allgemeiner aus: Irrsinn ist bei einzelnen etwas Seltenes, aber bei Gruppen, Parteien, Völkern, Zeiten die Regel.

Dieser Demokratismus der Zeit ist es, der unserem Philosophen die Politik verekelt. Der sprechendste Ausdruck dieses Demokratismus ist ihm das allgemeine Stimmrecht. Er beklagt es im „Willen zur Macht", daß das neue Reich auf diesen „verbrauchtesten und best verachteten" Gedanken gegründet sei: die Gleichheit der Rechte und der Stimmen; er erinnert daran, daß seine Einführung in Deutschland ja nur eine augenblickliche Notmaßregel war und warnt davor, diese Einrichtung tiefere Wurzeln schlagen zu lassen, damit nicht auch in Deutschland dieser Zahlen-Blödsinn und Aberglaube an Majoritäten sich festsetze wie bei den lateinischen Rassen.

Schon für die Vorform des Demokratismus, den Liberalismus, hat Nietzsche die Definition: auf deutsch Herdenvertierung. Und dementsprechend redet er von Presse und Parlamentarismus als den Mitteln, wodurch das Herdentier sich zum Herrn mache. Von der Presse hieß es schon früher: Ist sie mehr als der permanente blinde Lärm, der die Ohren und Sinne nach einer falschen Richtung ablenkt? Und dem Unzeitgemäßen Betrachter schon scheint ein Attentat auf unser ganzes modernes Pressewesen mit zu seinen Zukunftsaufgaben zu gehören. Welch eine geistige Verwandlung müsse da eintreten, deutet er später einmal an, wo an die Stelle der täglichen Gebete — die Zeitung getreten sei!

Liberalismus, Demokratismus führen schließlich zum Sozialismus. Vor allem der deutsche Sozialist erscheint Nietzschen als der gefährlichste, weil ihn eigentlich keine bestimmte Not treibe. Er sei vielmehr eine Art pöbelhafter Faust. Der Faustteufel, der im übrigen den Deutschen durch Bismarck ausgetrieben sei, sei nun in die Säue gefahren. Er erinnert an die abstrakte, unhistorische Auffassung des menschlichen Wesens und der menschlichen Dinge, die allem Sozialismus von Platos Utopie an im Blute liege. Ich bin dem Sozialismus abgeneigt, heißt es, weil er ganz naiv vom „Guten, Wahren, Schönen" und von gleichen Rechten träumt — wo doch die Menschen eben nicht gleich sind. Der Sozialismus (vgl.

auch S. 190 f.) ist etwas Künstliches. Die Tschandala-Apostel haben den Instinkt, das Genügsamkeitsgefühl des Arbeiters, die Lust an seinem kleinen Sein untergraben, haben ihn neidisch gemacht, haben ihn die Rache gelehrt.

Aber Nietzsche weiß auch dieser unliebsamen Entwicklung zu Demokratismus und Sozialismus eine positive Bedeutung abzugewinnen. Sie sind ihm gewissermaßen ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft. Die Bedeutung des Sozialismus liegt dem letzten Nietzsche zunächst darin, daß er den Frieden auf Erden und die gänzliche Vergutmütigung des demokratischen Herdentieres verzögert. Er schützt Europa einstweilen wenigstens vor dem drohenden marasmus femininus. Sodann befördert er den Entstehungsprozeß des europäischen Menschen und den notwendigen europäischen Zusammenschluß. Das praktische Ergebnis der um sich greifenden Demokratisierung wird zunächst ein europäischer Völkerbund sein, in welchem jedes einzelne Volk, nach geographischen Zweckmäßigkeiten abgegrenzt, die Stellung eines Kantons und dessen Sonderrechte innehaben wird. Zugleich aber wird diese Demokratisierung, die die politische Einheit Europas herbeiführt, nach Nietzsche nun weiter eine unfreiwillige Veranstaltung zur Züchtung von — Tyrannen sein, das Wort in jedem Sinne genommen, auch dem geistigsten. Diese kommenden Tyrannen und Herrscher Europas werden keine Könige mehr sein im heutigen Sinne. Die Zeit der Könige ist vorbei, weil die Völker ihrer nicht mehr würdig sind. Die Völker wollen nicht mehr das Urbild ihres Ideals im König sehen, sondern nur ein Mittel ihres Nutzens. Daher werden sie fortan den Tyrannen ausgeliefert werden.

Auf diese Weise wird der moderne Sozialismus eine weltliche Nebenform des Jesuitismus schaffen: jeder wird absolutes Werkzeug. Der Zweck allerdings, das Wozu dieses Werkzeugs ist nicht aufgefunden bisher. Nietzsche aber sieht ihn: eben der Tyrann ist der Zweck, der Übermensch; die „Barbaren des zwanzigsten Jahrhunderts": sie werden nach ungeheueren sozialistischen Krisen sichtbar werden und sich konsolidieren.

Der Tyrann aber herrscht über Sklaven. Demokratismus und Sozialismus sind die Vorbereitungen einer neuen, notwendigen

Sklaverei. Wir fangen wieder an zu erkennen, daß das Sklaventum zum Wesen der Kultur gehört. In seiner mittleren Zeit ist unserem Philosophen diese harte Einsicht etwas erweicht. Da dauert ihn der moderne Industriearbeiter; da gibt er ihm wohl gelegentlich den Rat, sich seiner Arbeitssklaverei auf irgendeine Weise zu entziehen, auszuwandern zum Beispiel, Kriegsdienste zu nehmen und lieber noch dem Tode entgegenzugehen als in dieser unanständigen Knechtschaft weiterzuleben. Später aber stellt sich jene harte Einsicht wieder her. Über die Masse, so hören wir nun, müssen wir so rücksichtslos denken wie die Natur; sie kommt nur als Erhalterin der Art in Betracht. Daß es eine Arbeiterfrage gibt, ist einfach eine Dummheit; es kommt darin nur die Instinktentartung zum Vorschein, die heute die Ursache aller Dummheit ist. Die Dummheit ist die, daß man aus dem europäischen Arbeiter überhaupt eine Frage gemacht hat. Man hat ihn militärtüchtig gemacht — aber die Bewaffnung des Volkes ist schließlich die Bewaffnung des Pöbels. Man hat ihm das Koalitionsrecht und das Stimmrecht gegeben — aber was will man? Will man den Zweck, muß man auch die Mittel wollen. Will man Sklaven, so ist man ein Narr, daß man sie zu Herren erzieht. Aus der Verzärtelung des neueren Menschen, so hieß es schon in der allerersten Zeit, sind die ungeheuren sozialen Notstände der Gegenwart geboren, nicht etwa aus dem warmen und tiefen Erbarmen mit dem Elend. Und auch die pessimistische Stimmung, die dem jungen Philosophen über jener Einsicht von der Notwendigkeit des Sklaventums lag, ist jetzt überwunden. Daß zum Wesen einer Kultur die Sklaverei gehöre, diese Wahrheit hatte ihm damals über den absoluten Wert des Daseins, das heißt seinen Unwert, keinen Zweifel gelassen. Dieser Pessimismus hat nun in der letzten Zeit einer Bejahung des Daseins auch in aller seiner Härte und Grausamkeit Platz gemacht. Das Volk ist der Umschweif, um zu sechs oder sieben großen Männern zu kommen — sonst nichts. So ist Nietzsche jetzt der Aristokrat sans phrase; jetzt schreibt er für die Herren der Erde, für jene kommenden Tyrannen, die eine Oligarchie über den Völkern bilden, die die Träger einer zunächst europäischen und schließlich allmenschlichen Politik sein werden. Denn die Zeit drängt zur Erdherrschaft.

Den Willen zu solcher Erdherrschaft sieht Nietzsche schon bei Engländern, Amerikanern, Russen, während ihm die Gründung des Deutschen Reiches nur eine Vermehrung der Kleinstaaterei Europas ist, über die schon ein Napoleon hinaus wollte. Und das zwanzigste Jahrhundert schon wird über die Erdherrschaft entscheiden. Da ist es also an der Zeit, daß die lang gesponnene Komödie der europäischen Kleinstaaterei und ebenso seine dynastische wie demokratische Vielwollerei zu einem Abschluß kommt. Die Zeit für kleine Politik ist vorbei; es kommt mit dem Kampf um die Erdherrschaft der Zwang zur großen Politik. Als ihren Propheten fühlt sich der letzte Nietzsche. Seine Abneigung gegen die Politik ist also Abneigung gegen den bisherigen politischen Kleinkram; in diesem Sinne ist er antipolitisch. In diesem Sinne ist ihm „Deutsches Reich" ebenso wie die moderne Demokratie, mit der er es seines demokratischen Wahlrechts wegen in einem Atem nennt (!), eine Halbheit, eine Verfallsform des Staates. Wer glaubt auch noch daran, fügt er hinzu, daß dies neue Reich länger als vierzig Jahre bestehen werde? — Nun, wir sehen heute, nach dem Kriege, daß Nietzsche in der Tat auch hier den Blick des Propheten gehabt hat. Wir waren wirklich eine Halbheit: halb Demokratie, halb Kaisertum, und sind vielleicht an dieser Halbheit zugrunde gegangen. Es ist hier nicht der Ort, darüber zu streiten, ob wir unterlegen sind, weil wir zu wenig oder weil wir zu viel Demokratismus hatten. Nietzsches Meinung jedenfalls ist die, daß der Demokratismus selber nur Zwischenakts-Politik ist. Und schon ist es uns ja heute, als hörten wir die Füße derer, die seine Leiche hinaustragen werden, und vielleicht sind die Lenin und Trotzki mit ihrer Klassendiktatur die Vorläufer jener Diktatoren und Tyrannen, die Nietzsche kommen sieht und die er die „Herren der Erde" nennt.

Und diese wiederum — um damit Nietzsches Gedanken über den Staat zu Ende zu führen — diese kommenden Tyrannen und Herren der Erde, sie sind gewissermaßen die Rechtfertiger des Staates. Diesem letzten Nietzsche nämlich ist der Staat nicht mehr jener menschenverschlingende Götze — was liegt noch an Menschen! — er ist ihm jetzt in der Hand jener kommenden Erdherren

nichts anderes als das grandiose Mittel, Macht und Dauer auf Erden zu begründen.

Vor allem um zweier Eigenschaften willen wird ihm nun der Staat der große Lehr- und Zuchtmeister jener zukünftigen Starken. Die erste dieser Eigenschaften ist sein militärischer Charakter. Die Aufrechterhaltung des Militärstaates ist nämlich diesem letzten Nietzsche das einzige Mittel, die große Tradition sei es aufzunehmen, sei es festzuhalten hinsichtlich des obersten Typus Mensch, des starken Typus. Ja selbst den Nationalismus will er zuletzt in dieser Hinsicht noch sanktioniert sehen als vereinfachend, konzentrierend, stärkend, als das Mittel, die Feindschaft und Rangdistanz der Staaten aufrecht zu erhalten und so den militärischen Genius notwendig zu machen und immer neu zu erschaffen. Durchschnittlich jeder Mann der höheren Stände, so fordert er darum, soll Offizier sein. Wie es allerdings mit der Masse werden soll, deren militärische Ausbildung er oben ja bedauert, ist dabei nicht ersichtlich; ebensowenig, wie der „Völkerbund“ bestehen soll, wenn der Krieg nötig bleibt. Denn das bleibt er für diesen letzten Nietzsche, der damit zu seinen Anfängen zurückkehrt. Das Leben, sagt er geradezu, wie sein Lieblingsphilosoph Heraklit, das Leben ist eine Folge des Krieges. Alle militärische Kultur steht ihm durchaus höher als industrielle Kultur, und die Zukunft der Kultur, wir hörten es schon, liegt bei den Söhnen der preußischen Offiziere!

Das zweite, was jene kommenden Übermenschen, jene starken Herren der Erde, vom Staate lernen können, ist der Immoralismus. Der Staat ist die organisierte Immoralität. Der Staat fühlt sich unverantwortlich. Die Vielheiten tun Dinge, zu denen der Einzelne nicht den Mut hat. Deshalb sind alle Gemeinwesen und Gesellschaften hundertmal aufrichtiger und belehrender über das Wesen des Menschen als das Individuum, welches zu schwach ist, um den Mut zu seinen Begierden zu haben. Der ganze Altruismus ergibt sich als Privatmann-Klugheit; die Gesellschaften sind nicht altruistisch gegeneinander. Der Mensch als Gesellschaft ist viel naiver als der Mensch als Einheit. Die Gesellschaft hat die Tugend nie anders angesehen denn als das Mittel der Stärke, der Macht, der Ordnung. Und so sucht der letzte Nietzsche die „absolute Vernünf-

tigkeit" der gesellschaftlichen Urteilens und Wertschätzens zu begreifen. Hier ist alle Moral überwunden. Für die Gesellschaft gilt es, die zur Erhaltung und Steigerung der Macht wesentlichen Affekte zu heiligen, ihnen das gute Gewissen zu verschaffen. Umgekehrt gilt es, denen, die der Gesellschaft bedrohlich sind, das schlechte Gewissen anzuhängen; sie mit allen Mitteln, Mißtrauen, Unduldsamkeit, Inquisition als Ausnahmen, als Verbrecher zu behandeln, so daß sie innerlich an ihrer Ausnahmehaftigkeit krank werden. Es gilt die Masse in einem gewissen Grad von Dummheit zu erhalten, damit eine gemeinsame Regulierung und Wertung möglich bleibt. Ein Machtkomplex wird dadurch erhalten, daß viele Geschlechter sich ihm opfern. Diese Moral des Immoralismus ist also wesentlich das Mittel, über die Einzelnen hinweg oder vielmehr durch Versklavung der Einzelnen etwas zur Dauer zu bringen. Denn das große Ziel aller Staatskunst, das alles andere überwiegt, heißt Dauer, nicht Freiheit. Der Machiavellismus ist der Typus der Vollkommenheit in der Politik ...

So der letzte Nietzsche. Er gibt uns die Formel an die Hand, in die wir seine Gedanken über den Staat zusammenfassen können. Diese Formel lautet: Freiheit und Dauer. Der mittlere Nietzsche ist der Verkünder der Freiheit und darum der Bekämpfer des Staates; der letzte Nietzsche, der in gewissem Sinne wieder an den ersten anknüpft, erkennt in der Dauer den eigentlichen Maßstab irdischer Größe und erblickt im Staat eins der gewaltigsten Mittel, solch dauernde Größe auf Erden herzustellen.

Es sind im Grunde zwei Weltanschauungen, die hier, wiederum in dem einen Denkerleben, sich bekämpfen und ablösen. Die auf Freiheit gerichtete Weltanschauung ist die christlich-kantisch-individualistische; die nach irdischer Dauer strebende ist die machiavellistisch-immoralistisch-antike, die man der individualistischen gegenüber eine kollektivistische nennen könnte, insofern sie die Masse, die Gesamtheit, als Mittel mit in Rechnung stellt. Was nun den Staat betrifft, so ist Nietzsches Kampf wider ihn als den neuen Götzen nichts anderes als die Vollendung des christlich-kantischen Individualismus, die Zuendeführung des Grundsatzes vom Wert und der Freiheit der Einzelseele. Jeder Mensch ist hier Selbstzweck; er soll niemals Mittel

sein. Die immoralistisch-machiavellistisch-antike Lehre, deren Verkörperung mehr noch als der griechische der römische Staat ist, das weltbeherrschende Imperium Romanum, diese Lehre sagt: Der Staat, die Institution und ihre Dauer sind der oberste Zweck; die Menschen sind nur Mittel. Der Staat in dieser Auffassung: mit seiner Rangordnung, seinem Zwang, seinen Kriegen, seiner Benutzung der Menschen als Mittel ist der eigentliche Antichrist. Freiheit, so kann man den Gegensatz noch anders erläutern, Freiheit ist der protestantische, Dauer der katholische Gedanke. Die katholische Kirche ist ja die Fortsetzung des römischen Imperiums, und der letzte Nietzsche mit seinem Ideal der Dauer stände insofern auf der katholischen Seite; man vergleiche den „Großinquisitor" in Dostojewskis Brüdern Karamasow. Sehen wir von den geschichtlichen Ausprägungen der beiden Grundsätze ab und betrachten ihren Gegensatz rein sachlich, so können wir sagen: Freiheit ist kein Ziel, sondern eine Voraussetzung. Freiheit ist etwas Negatives; der positive Inhalt muß ihr erst gegeben werden. Nicht das frei wovon? ist die letzte Frage, sondern das frei wozu? Und die Antwort auf diese Hauptfrage kann, wenigstens für den „Übermenschen", keine andere sein als die: Frei, um Dauerndes zu schaffen.

Hierbei ist die Wandlung auch in Nietzsches Begriff des Übermenschen zu beachten. Dieser Übermensch ist zunächst das Symbol des vollendeten Individualismus, also der Freiheit. Dort, wo der Staat aufhört, so hörten wir Zarathustra, da beginnt erst der Mensch... Dort, wo der Staat aufhört, erglänzt er erst, der Regenbogen und die Brücken des Übermenschen. Anderseits nun aber wird, wie wir ebenfalls hörten, gerade der Staat, seines Immoralismus wegen, das Vorbild des Übermenschen und das furchtbare Werkzeug, seine Pläne der Dauer durchzusetzen. Nun nämlich ist der Übermensch zum „Herrn der Erde" geworden, der Antipolitiker zum Überpolitiker, der „große Politik" treibt, der Form schafft, der Dauer errichtet, selbst um den Preis der Versklavung der Vielen — man vergleiche wieder etwa den Katholizismus und Dostojewskis Inquisitor. Diese Wandlung im Begriff des Übermenschen ist aber nur ein Ausdruck für die Wandlung unseres Philosophen überhaupt, für seine Wendung eben vom Ideal der Freiheit zu dem der Dauer.

Die innere Möglichkeit dieser Wandlung, die Möglichkeit des Übergangs von dem einen Ideal zum anderen ist bei Nietzsche gegeben in seiner Lehre von den Vielzuvielen, das heißt, in seiner Wertung des Menschen, die von Anfang an von der christlichen sich abhebt und der antiken sich annähert. Von Anfang an kommt für ihn nicht der Mensch als solcher, das Durchschnittsexemplar, der beliebige Einzelne in Betracht, sondern der große Mensch, und die Vielen sind nur das Mittel, den Großen zu ermöglichen. Wenn er also in seiner mittleren Zeit gegen den Götzen Staat eifert, so geschieht es nicht um der Vielen, um der Masse willen, sondern um der Keime des Übermenschen willen, die in ihr durch den Staat erstickt werden. Hat nun aber einmal der große Mensch, in der Regel abseits des Staats oder trotz des Staates, sich durchgesetzt, so wird für ihn auch der Staat, die organisierte Masse der Vielzuvielen, zum Mittel, zum Mittel, das zu schaffen, was überhaupt des zeitlichen Menschen letztes Ziel ist, Dauer nämlich, Ewigkeit. Denn die ist in der Tat das letzte Ziel aller, des einzelnen Christen mit seinem Jenseitsglauben, des großen Menschen, sei er nun Staatsmann, Künstler oder Religionsstifter, mit seiner Absicht auf irdische Dauerwirkung. In ihrer aller Seele lebt der Wille zur Macht als der Wille zur Dauer, und er spricht: Himmel und Erde mögen vergehen — meine Worte, Werke, Taten sollen nicht vergehen. So auch der Übermensch Nietzsche; und von diesem seinem Willen zur Macht aus erkennt er schließlich auch im Staat eins der gewaltigsten Mittel, dem Erdenleben Dauer aufzuprägen und seine Hand auf Jahrtausende zu drücken wie auf Wachs . . .

Sechstes Kapitel:

Zur Geschichte.

Burckhardt schreibt an Nietzsche, der ihm die „Fröhliche Wissenschaft“ übersandt hat: Was mir immer wieder zu schaffen gibt, ist die Frage, was es wohl absetzen würde, wenn Sie Geschichte dozierten? Im Grunde wohl lehren Sie immer Geschichte und haben in diesem Buch manche erstaunliche historische Perspektive eröffnet

— ich meine aber, wenn Sie ganz ex professo die Weltgeschichte mit Ihrer Art von Lichtern und unter den Ihnen gemäßen Beleuchtungswinkeln erhellen wollten, wie hübsch vieles käme — im Gegensatz zum jetzigen consensus populorum — auf den Kopf zu stehen!

In der Tat, Nietzsche lehrt im Grunde immer Geschichte, wenn auch nicht als Historiker im gewöhnlichen Sinne, sondern als Geschichtsphilosoph. Er ist der Umwerter der Werte. Unsere heutigen Werte aber, vor allem die moralischen und religiösen, sind durchaus historisch bedingt. Und Nietzsche deckt die Relativität dieser Werte auf, indem er ihre Entstehung aufdeckt: auch sie sind geworden, sind also nichts Absolutes. Mit seiner genetischen Methode bringt er alles Absolute zu Fall. Er ist der Philosoph des Werdens, der neue Heraklit; alles ist wieder im Fluß, es gibt kein Sein. Auch der menschliche Verstand, die Vernunft, ist nichts Absolutes, weder etwas Fertiges, Abgeschlossenes noch etwas Apriorisches, wie etwa Kant annimmt; auch er ist geworden, und in einer Entstehungsgeschichte des Denkens erblickt unser Philosoph die Hauptaufgabe der heutigen Wissenschaft.

So wird Nietzsche zum Vorgeschichtler, besonders der geistigen Entwicklung des Menschen. Dazu gehört nun aber nicht bloß Wissen um vorgeschichtliche Fakta, es gehört dazu nicht zuletzt Psychologie, das heißt die Fähigkeit, nicht oder noch nicht durch Tatsachen belegte Zusammenhänge und Entwicklungen intuitiv, mit Seherkraft, zu erschließen, zu erraten. In diesem Sinn ist Nietzsche der geborene Psychologe; in allen Ecken und Winkeln, in allen Höhen und Tiefen der Seele ist er zu Hause. Dieser Psychologe ist nun nicht mehr nur Forscher, sondern auch Deuter. Er schließt und urteilt nach der Art und Kraft seiner Seele; er sieht und verteilt Licht und Finsternis nach seinem persönlichen Geschmack. Jedes Geschichtsbild wird so notwendig subjektiv und der Unterschied zwischen Geschichtsforscher und Geschichtsphilosoph daher ein fließender. Der Geschichtsdeuter aber wird weiter zum Kritiker. Indem er Licht und Finsternis sieht, unterscheidet er Wertvolles und Wertloses, je nachdem etwas seiner lebenhungrigen Seele Nahrung gibt oder nicht. Denn das Leben, das heißt, sein erhöhtes oder vermindertes Lebensgefühl ist das Maß aller Dinge, auch der vergangenen.

Als dieser Kritiker der Geschichte tritt der junge Denker zuerst vor uns, in seiner Unzeitgemäßen Betrachtung vom Nutzen und Nachteil der Historie fürs Leben. Der besondere Antrieb, dem er folgt, ist die Beobachtung, daß unsere Zeit mit Geschichte übersättigt ist, und die Erkenntnis der Gefahren, die in dieser Übersättigung liegen. Auf eine Reihe dieser Gefahren macht er aufmerksam. Zunächst, so hören wir, wird durch die Übersättigung mit historischer Bildung ein Kontrast von innerlich und äußerlich im Menschen erzeugt, der die Persönlichkeit schwächt. Das historische Wissen nämlich wie das Wissen überhaupt, das im Übermaß, ohne Hunger, ja wider das Bedürfnis aufgenommen wird, wirkt nicht mehr als umgestaltendes, nach außen treibendes Motiv, sondern bleibt in einer gewissen chaotischen Innenwelt verborgen, die der moderne Mensch mit seltsamem Stolze eben als seine „Innerlichkeit“ bezeichnet. Sodann gerät durch ein Übermaß von Historie eine Zeit in die Einbildung, daß sie die seltenste Tugend, die Gerechtigkeit, in höherem Maße besitze als jede andere Zeit, die Gerechtigkeit nämlich verstanden als historische Objektivität. Aber nur die überlegene Kraft, erinnert der junge Philosoph, kann richten; die Schwäche muß tolerieren. Die Arbeit jener naiven Objektiven besteht nur darin, daß sie die Vergangenheit der zeitgemäßen Trivialität anpassen. Aber der Spruch der Vergangenheit ist immer ein Orakelspruch, der nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart zu deuten ist. Nur in der stärksten Anspannung eurer edelsten Eigenschaften werdet ihr erraten, was an der Vergangenheit wissens- und bewahrungswürdig und groß ist. Durch das Übermaß der Historie werden ferner die Instinkte des Volkes zerstört und der einzelne nicht minder als das Ganze am Reifwerden verhindert, das heißt daran, eine wirkliche Persönlichkeit zu werden. Endlich wird durch das Übermaß der Historie der lähmende und verstimmende Glaube an das Alter der Menschheit gepflanzt, der Glaube, Spätling und Epigone zu sein. Furchtbar und zerstörend aber geradezu ist es, wenn ein solcher Glaube eines Tages mit kecker Umstülpung diesen Spätling als den wahren Sinn und Zweck alles früheren Geschehens vergöttert, wenn sein wissendes Elend einer Vollendung der Weltgeschichte gleichgesetzt wird: wie das in der Hegelschen Philosophie geschieht. Sie hat die Deutschen daran gewöhnt, vom „Welt-

prozeß" zu reden und die eigene Zeit als das notwendige Resultat dieses Weltprozesses zu rechtfertigen; sie hat damit jene Bewunderung vor der Macht der Geschichte gepflanzt, die praktisch alle Augenblicke in nackte Verherrlichung des Erfolges umschlägt und zum Götzendienst des Tatsächlichen führt.

Was man heute als den eigentlichen historischen Sinn bezeichnet, ist die Empfindung, mit Liebe und Treue dorthin zurückblicken zu müssen, woher man kommt; es ist das Wohlgefühl des Baumes an seinen Wurzeln; das Glück, sich nicht willkürlich und zufällig zu wissen, sondern aus einer Vergangenheit als Erbe, Blüte und Frucht herausgewachsen und dadurch in seiner Existenz gerechtfertigt zu sein. Aber dieser geschichtliche Sinn eines Menschen, einer Stadtgemeinde, eines Volkes hat einmal ein höchst beschränktes Gesichtsfeld; er hat weiter für die Dinge der Vergangenheit keine Wertverschiedenheiten und Proportionen und ist deshalb in der Gefahr, alles Alte und Vergangene, das überhaupt noch in den Gesichtskreis tritt, als gleich ehrwürdig hinzunehmen, alles aber, was jenem Alten nicht mit dieser Ehrfurcht entgegenkommt, also das Neue und Werdende abzulehnen und anzufeinden. Der historische Sinn kann dann bloß noch bewahren, nicht mehr zeugen; im Grunde konserviert er auch das Leben nicht mehr, er mumisiert es. Das aber ist eine antiquarische Geschichtsbetrachtung.

Diese antiquarische Geschichtsbetrachtung bedarf zu ihrer Korrektur notwendig einer anderen, nämlich der kritischen. Wir müssen, um leben zu können, um nicht zu ersticken, die Kraft haben und sie von Zeit zu Zeit anwenden, eine Vergangenheit zu zerbrechen und aufzulösen. Das tun wir dadurch, daß wir sie vor Gericht ziehen, peinlich inquirieren und endlich verurteilen. Dabei soll man ruhig eingestehen, daß es nicht die Gerechtigkeit ist, die so zu Gericht sitzt; noch weniger die Gnade, die hier das Urteil verkündet, sondern das Leben allein, jene dunkle, treibende, unersättlich sich selbst begehrende Macht.

Wenn wir nun aber weiter des wirklichen positiven Nutzens, den wir von der Geschichte haben können, nicht verlustig gehen wollen, so bedarf auch die kritische Geschichtsbetrachtung noch einer Ergänzung. Diese Ergänzung bietet die monumentale Betrachtung

der Vergangenheit. Ihr entnimmt der Gegenwärtige die Gewißheit, daß das Große einmal da war, jedenfalls also einmal möglich war und deshalb auch wohl wieder einmal möglich sein wird. Und so erwachen immer wieder einige, die sich im Hinblick auf das vergangene Große und gestärkt durch seine Betrachtung so beseligt fühlen, als ob das Menschenleben doch eine herrliche Sache sei und als ob es gar die schönste Frucht dieses bitteren Gewächses sei zu wissen, daß früher einmal einer stolz und stark durch dies Dasein gegangen ist, ein anderer mit Tiefsinn, ein Dritter mit Erbarmen und hilfreich; alle aber, wie der Schopenhauerjünger hinzufügt, eine Lehre hinterlassend: daß der am schönsten lebt, der das Dasein nicht achtet. Wenn also der Mensch, der selber Großes schaffen will, die Vergangenheit braucht, so bemächtigt er sich ihrer vermittels dieser monumentalen Betrachtung.

Die Eigenart aber dieser monumentalen Betrachtungsweise schließt nun, wie schon angedeutet, in sich, daß man nicht auf die Masse sieht, sondern auf die großen Einzelnen. Die monumentale Geschichtsbetrachtung ist durchaus aristokratisch. Die Masse der Menschen verdient nur in dreierlei Hinsicht einen Blick: einmal als verschwimmende Kopie der großen Männer, auf schlechtem Papier und mit abgenutzten Platten hergestellt; sodann als Widerstand gegen die Großen und endlich als Werkzeug der Großen; im übrigen hole sie der Teufel und die Statistik! — die Statistik, die Naumann einmal eine heimliche Demokratin nennt. Aber wenn nun diese Statistik, so wirft unser Philosoph sich selber ein, wenn sie bewiese, daß es Gesetze in der Geschichte gäbe? — um dagegen dann auszurufen: Gesetze? Ja, sie beweist, wie gemein und ekelhaft uniform die Masse ist. Oder soll man die Wirkung der Schwerkräfte Dummheit, Nachäfferei, Liebe und Hunger Gesetze nennen? Nun, wir wollen es zugeben; aber dabei steht dann auch der Satz fest: Soweit es Gesetze in der Geschichte gibt, sind die Gesetze nichts wert und die Geschichte ist nichts wert. Wenn man die Masse so einschätzt wie es heute geschieht: heißt das nicht recht absichtlich Quantität und Qualität verwechseln!? Aber ein Volk ist nur der Umschweif der Natur, um zu sechs, sieben großen Männern zu kommen, ja und dann um sie herumzukommen. Gibt es also ein Ziel, dem der

„Weltprozeß“ zustrebt, so kann das Ziel der Menschheit nicht am Ende liegen, sondern eben nur in ihren höchsten Exemplaren. Die großen Einzelnen, sie bilden gleichsam eine Brücke über den wüsten Strom des Werdens, sie leben als die Genialen-Republik, von der Schopenhauer redet: Ein Riese ruft dem andern durch die öden Zwischenräume der Zeiten zu, und ungestört durch mutwilliges, lärmendes Gezwerg, welches unter ihnen weg kriecht, setzt sich das hohe Geistergespräch fort.

Ähnlich wie mit der Masse steht es mit dem Begriff der Menschheit. Die Menschheit ist viel mehr noch ein Mittel als ein Ziel. Die Menschheit ist bloß Versuchsmaterial. Vom Fortschritt der Menschheit zu reden ist sinnlos. Die Menschheit „avanziert“ nicht, sie existiert im Grunde nicht einmal; der Gesamtaspekt ist der einer ungeheuren Experimentierwerkstätte, wo Einiges gelingt, zerstreut durch alle Zeiten, und Unsägliches mißrät; wo alle Ordnung, Logik, Verbindung und Verbindlichkeit fehlt. Sie ist eben kein Ganzes, diese Menschheit; sie ist eine sich auflösende Vielheit von aufsteigenden und niedersteigenden Lebensprozessen; sie hat nicht eine Jugend und darauf eine Reife und endlich ein Alter; die Schichten liegen vielmehr durcheinander und auseinander und in einigen Jahrtausenden kann es immer noch jüngere Typen Mensch geben, als wir sie heute nachweisen können; und auch die Dekadence anderseits gehört zu allen Epochen der Menschheit. Jedenfalls gibt es kein Ziel der Menschheit. Die gute Vernunft, so ruft der junge Autor aus, bewahre uns vor dem Glauben, daß die Menschheit irgendwann einmal endgültige, ideale Ordnungen finden werde, und daß dann das Glück mit immer gleichem Strahle, gleich der Sonne der Tropenländer, auf die solchermaßen geordnete herniederbrennen müsse. Er hält es schlechterdings nicht für wünschenswert, daß das Reich der Gerechtigkeit und Eintracht auf Erden gegründet werde, weil es unter allen Umständen das Reich der tiefsten Vermittelmäßigung und Chineserei sein würde.

So, wie gesagt, vor allem der junge Nietzsche. Der spätere weicht hier von dem ersten ab, insofern er wenigstens die äußere Einheit der Menschheit, die einheitliche Erdregierung, kommen sieht und als ersten Schritt auf diesem Wege den „guten Europäer“, der dann „die vereinigten Staaten von Europa“ nach sich zieht. Die aristo-

kratische Grundanschauung aber bleibt: die Menschheit nur das Versuchsmaterial; Zweck und Ziel die großen Einzelnen, der Übermensch.

Große Zeiten sind nun dementsprechend für unsern Philosophen die Zeiten vieler und großer Individuen, wie sie vor allem die griechische Geschichte gekannt hat und in der neueren Zeit die Renaissance, die Nietzsche als „das goldene Zeitalter des letzten Jahrtausends" bezeichnet und die ihm gleichsam zum Maßstab für alle Folgezeiten wird. Auch deswegen mußte diese Zeit dem Geschmacke Nietzsches zusagen, weil sie höhere Anforderungen an den Menschen und das Dasein stellte als andere; weil sie mit dem Menschen auch seine Heroen, seine Heiligen und seine Gottheit erhöhte und mit sichtlichem Wohlgefallen, ja mit einer Stimmung des Kultus, in der idealen Darstellung übermenschlicher Personen und Geschichten ihre Befriedigung sucht (Brandi: Die Renaissance in Florenz und Rom, Seite 184). Zusammenfassend können wir drei Gründe anführen, die Nietzschen zum Propheten der Renaissance gemacht haben. Zunächst also: Es ist eine Zeit vieler und großer Individuen, worauf ihr Reichtum an positiven Kräften beruht; es ist weiter, hiermit zusammenhängend, eine wilde, starke, leidenschaftlich bewegte und so im höchsten Maße lebensvolle Zeit: Gefahr auf der Gasse und im Herzen; es ist endlich, auf Grund dieser Eigenschaften, eine vornehme Zeit.

In dieser letzten Hinsicht ist das Gegenstück der Renaissance die Reformation. Wir sind gewohnt, Renaissance und Reformation gewissermaßen als eine Einheit zu fassen, als die Zeit der künstlerischen und religiös-sittlichen Wiedergeburt. Diese Auffassung macht den späteren Nietzsche geradezu wild. Ihm sind beide Bewegungen von vornherein Gegensätze, so zwar, daß er zuerst, in den Unzeitgemäßen Betrachtungen, noch auf seiten der Reformation steht und sie einen Protest gegen die bloß dekorative Kultur der Renaissance nennt und einen Sieg über dieselbe Kultur, die beim Beginn des Christentums besiegt wurde. Und indem er zunächst die Reformation preist als eine Offenbarung der uralten deutschen Volkskraft, erschreckt ihn anderseits die Unvolkstümlichkeit der Renaissance, die er Mitte der siebziger Jahre noch eine „furchtbare Tatsache" nennt.

Allmählich aber erkennt er in dieser furchtbaren Tatsache die Bedingung jeder großen Kultur, und nun heißt Unvolkstümlichkeit Vornehmheit. Die Kluft zwischen Mensch und Mensch, Stand und Stand, die Vielheit der Typen, der Wille, selbst zu sein, sich abzuheben, die Spannweite zwischen den Extremen, mit einem Wort: das Pathos der Distanz, das jeder starken Zeit eigen ist, ist hier vorbildlich vorhanden. Wir Modernen freilich mit unserer Theorie von „gleichen Rechten" und der tatsächlichen Anähnlichung der Individuen, mit unseren Tugenden der Arbeit, der Anspruchslosigkeit, der Rechtlichkeit, der Wissenschaftlichkeit, sammelnd, ökonomisch, maschinell, mit unserer ängstlichen Selbstfürsorge: wir sind eine schwache Zeit. Unsere Tugenden sind bedingt, sind herausgefordert durch unsere Schwäche; wir dürften uns in Renaissancezustände nicht hineinfühlen, ja nicht einmal hineindenken; unsere Nerven hielten jene Wirklichkeit nicht aus, geschweige unsere Muskeln. Andererseits beweist nun aber auch die so verschwenderische und verhängnisvolle Zeit der Renaissance, daß das Reich des Individuums nur kurz sein kann: die Verschwendung ist zu groß; es fehlt die Möglichkeit zu sammeln, zu kapitalisieren, und die Erschöpfung folgt auf dem Fuß.

Daß aber die große Aufgabe der Renaissance nicht zu Ende gebracht werden konnte, das ist nun nicht zuletzt eben die Schuld der deutschen Reformation gewesen. Ziel und Aufgabe der Renaissance war das völlige Ineinswachsen des antiken und modernen Geistes, das heißt: die Kirche, als das überreligiöse Organ einer macht- und prachtvollen aristokratischen Lebensordnung. Cäsar Borgia als Papst wäre ihr höchster Ausdruck gewesen. Das aber verstanden die Deutschen nicht; sie verstanden nicht diesen Ausdruck einer siegreichen Kirche; sie mißverstanden die vornehme Skepsis und Toleranz, welche sich jede siegreiche, selbstgewisse Macht gestattet. So war die deutsche Reformation im Grunde nichts anderes als der energische Protest zurückgebliebener Geister, die die Weltanschauung des Mittelalters noch keineswegs überwunden hatten und die Zeichen seiner Auflösung, die außerordentliche Verflachung und Veräußerlichung des religiösen Lebens, anstatt mit Frohlocken, wie es sich gehört hätte, vielmehr mit tiefem Unmut als Korruption empfanden. Luther,

dies Verhängnis von Mönch, hat durch seinen Protest gegen jenes die Kirche durch sich selbst aufhebende siegreiche und triumphierende Lebensideal die Kirche und, was tausendmal schlimmer ist, das Christentum wiederhergestellt in dem Augenblick, wo es unterlag; das Christentum, das heißt aber: die Religion gewordene Verneinung des Willens zum Leben! So ist die Lutherische Reformation ein großes, bitteres Mißverständnis, an dem viel zu verzeihen ist.

Luther war in allen kardinalen Fragen der Macht verhängnisvoll kurz, oberflächlich, unvorsichtig angelegt, vor allem als Mann aus dem Volke, dem alle Erbschaft einer herrschenden Kaste, aller Instinkt für Macht abging: so daß sein Werk, sein Wille zur Wiederherstellung der Kirche, ohne daß er es wollte und wußte, nur der Anfang eines Zerstörungswerkes wurde. Luther schaffte den Priester ab; jedermann sollte sein eigener Priester sein. Dahinter aber versteckte sich nur der abgründliche Haß auf den höheren Menschen und die Herrschaft des höheren Menschen, wie ihn die Kirche zur Darstellung gebracht hatte; Luther zerbrach ein Ideal, das er nicht zu verehren wußte, während er die Bekämpfung und Entartung eines Ideals zu bekämpfen und zu verabscheuen schien. Es war die Entrüstung der Einfalt gegen etwas Hohes und Vielfältiges. Es unterliegt so keinem Zweifel, daß die Verflachung des europäischen Geistes, namentlich im Norden, seine Vergutmütigung, wenn man's lieber mit einem moralischen Wort bezeichnet hört, mit der Lutherischen Reformation einen tüchtigen Schritt vorwärts getan hat. Und ebenso wuchs durch sie die Beweglichkeit und Unruhe des Geistes, sein Durst nach Unabhängigkeit, sein Glaube an ein Volksrecht auf Freiheit, seine „Natürlichkeit". Und gesteht man der Reformation zu, daß sie die moderne Wissenschaft vorbereitet hat, so muß man anderseits auch hinzufügen, daß sie an der Entartung des modernen Gelehrten mitschuldig ist: seinem Mangel an Scham, Ehrfurcht, Tiefe; an der ganzen naiven Treuherzigkeit und Biedermeierei in Dingen der Erkenntnis, kurz, an jenem „Plebejismus des Geistes", der den letzten Jahrhunderten eigentümlich ist.

Die Reformation ist darum ein wüstes und pöbelhaftes Gegenstück zur Renaissance Italiens. Der Protestantismus entbehrt der südlichen delicatezza. Diese gründlich pöbelhafte deutsche und englische Ressen-

timentbewegung, welche man die Reformation nennt, war ein Triumph Judäas über das glanzvoll unheimliche Wiedererwachen des klassischen Ideals. Luthers Widerstand gegen die Mittlerheiligen der Kirche, insbesondere „des Teufels Saw, den Babst“, war im letzten Grunde der Widerstand eines Rüpels, den die gute Etikette der Kirche verdroß, jene Ehrfurchtsetikette des hieratischen Geschmacks, welche nur die Geweihteren und Schweigsamen in das Heiligtum einläßt und es gegen die Rüpel zuschließt. Diese sollen ein für allemal gerade hier nicht das Wort haben. Aber Luther, der Bauer, wollte es schlechterdings anders; er wollte vor allem direkt reden, selber reden, „ungeniert“ mit seinem Gott reden. Noch einmal also: die Reformation nichts anderes als der Bauernaufstand des Geistes gegen das vornehme Ideal der Renaissancekirche.

Ich weiß nicht, ob dies das letzte Wort Nietzsches, ich will nicht sagen über die Reformation, aber über Luther gewesen wäre. Jedenfalls liegen gegenüber, ja im Anschluß an die bisherigen Ausführungen über Luther, auch Ansätze einer positiven Würdigung des Mannes vor. Der Kraftnatur Luthers hat doch auch Nietzsche sich nicht entziehen können. Er nennt ihn einen Bauern; aber Bauernblut, so hören wir anderseits, ist noch das beste in Europa; und ebenso ist es sicher Nietzsches eigene Meinung, wenn er einen der beiden Könige im vierten Zarathustra sagen läßt: Das beste und liebste ist mir heute noch ein gesunder Bauer, grob, listig, hartnäckig, langhaltig: das ist heute die vornehmste Art. Kraftquellen, so heißt es in „Menschliches“ einmal in bezug auf die Reformation, sind damals entsprungen, so mächtig, daß ohne sie alle Mühlen der modernen Welt nicht mit gleicher Stärke getrieben würden. Rückhaltloser Bewunderung dieser Kraft sich allerdings hinzugeben, wird unserem Philosophen unmöglich gemacht durch die Einsicht, wie wenig es sich in allen jenen Streitigkeiten der Reformationszeit um „Wahrheit“ gehandelt habe. Welche Kraft, heißt es darum ein andermal von Luther, welche Kraft und was für abgeschmackte Hinterweltlerprobleme! Und das, so fügt er hinzu, zu einer Zeit, wo in Frankreich schon die frohmütige Skepsis eines Montaigne möglich war! Luthers Verdienst nun aber erkennt Nietzsche nicht zuletzt darin, daß er den Mut zu seiner Sinnlichkeit gehabt habe,

die damals allerdings zart genug „evangelische Freiheit“ genannt worden sei. Er gedenkt dabei „des komischen Entsetzens“, welches der katholische Priester Janssen mit seinem „über alle Begriffe viereckig und harmlos“ geratenen Bilde der deutschen Reformationsbewegung in Deutschland erregt habe — desselben Janssens, der eine Zeitlang übrigens auch ihm selber den Geschmack an dem Kraftmenschen Luther gründlich verdorben hatte, so daß er sich, wie es in einem Briefe an Gast vom 5. Oktober 1879 heißt, außerstande fühlte, in ehrlicher Weise etwas Verehrendes über Luther zu sagen. Es darf dabei darauf hingewiesen werden, daß dieses Urteil jener Zeit „des tiefsten Standes seiner Vitalität“ angehört. Später, als er wieder gesunder und kräftiger ist, meint er eben bei Gelegenheit jener erstgenannten Stelle über Janssen: Was würde man erst beginnen, wenn uns einmal ein wirklicher Psychologe einen wirklichen Luther erzählte, nicht mehr mit der moralischen Einfalt eines Landgeistlichen, nicht mehr mit der süßlichen und rücksichtsvollen Schamhaftigkeit protestantischer Historiker, sondern etwa mit einer Taineschen Unerschrockenheit, aus einer Stärke der Seele heraus und nicht aus einer klugen Indulgenz gegen die Stärke. Und im Zusammenhang hiermit ist nun auch Nietzsche trotz seines Unmutes über den Renaissanceverderber unbefangen genug, die historische Größe Luthers zu würdigen. Sie liegt ihm allerdings keineswegs in der reformatorischen Betonung des „Glaubens“; dagegen heißt es vielmehr in der „Morgenröte“: Vor allem und zuerst die Werke! Übung, Übung, Übung! der dazugehörige Glaube wird sich schon einstellen, dessen seid versichert. In der Lehre von der Glaubensgerechtigkeit erblickt Nietzsche vielmehr den „christlichen Dilettantismus“ Luthers: Der Glaube ist ihm eine Eselsbrücke; zugrunde liegt die tiefe Überzeugung Luthers von seiner Unfähigkeit zu christlichen Werken. Dieser Glaube Luthers, wie auch sonst, ist nur ein Mantel, ein Vorwand, ein Vorhang, hinter dem die Instinkte ihr Spiel treiben, eine kluge Blindheit über die Herrschaft gewisser Instinkte. Und diese Instinkte, die sich im ganzen Ton der Reformatoren ausdrücken, sind die brutalsten, die es gibt; schließlich war doch der Bauch der Gott des neuen Evangeliums, und nur in der absoluten Wegwen-

dung von sich, in der Versenkung in den Gegensatz, nur als Illusion, als „Glaube", war ihnen das Dasein auszuhalten.

Nicht also in der Lehre vom Glauben im gewöhnlichen Sinne liegt die reformatorische Bedeutung Luthers, sondern darin liegt sie, daß Luther der wahren Schätzung des Weltlichen wieder Bahn gebrochen hat — wie das etwa gleichzeitig mit Nietzsche besonders der protestantische Theologe Albrecht Ritschl dargetan hat. Das Bedeutendste, so meint der Einsiedler-Denker der „Morgenröte", was Luther gewirkt habe, liege in dem Mißtrauen, welches er gegen die Heiligen (oben etwas anders!) und die ganze christliche vita contemplativa geweckt habe. Seitdem erst sei der Weg zu einer überchristlichen vita contemplativa in Europa wieder zugänglich geworden und der Verachtung der weltlichen Tätigkeit und der Laien ein Ziel gesetzt. Und so ist denn das Schlußergebnis, zu dem auch Nietzsche trotz aller Kritik kommt, dies: unser letztes Ereignis ist immer noch Luther; unser einziges Buch immer noch die Bibel. Zumal das sprachliche Verdienst der Lutherbibel hat niemand tiefer zu würdigen gewußt als der Dichter des „Zarathustra".

Das eine ergibt sich jedenfalls aus diesen Ausführungen, daß das eigentliche Bedeutende an der ganzen Reformation für Nietzsche, wie bekanntlich auch für Goethe, die Persönlichkeit Luthers ist. Der Protestantismus dagegen als solcher bedeutet ihm historisch wie theoretisch eine Halbheit (vgl. Lagarde!); er nennt ihn ein bescheidenes Christentum, eine Homöopathie des Christentums, eine halbseitige Lähmung des Christentums und der Vernunft, eine geistig unreine und langweilige Form der Dekadence, in der das Christentum sich bisher im mediokren Norden zu konservieren gewußt habe — dem Norden, über den Nietzsche das allgemeine Urteil fällt, er sei für Religionen schlecht begabt und der Unglaube sei das ihm eigentlich Wesensgemäße. Trotz dieser Urteile nun über den Protestantismus wäre es verfehlt, Nietzschen etwa ein Liebäugeln mit katholischer Religiosität zuschreiben zu wollen. Gewiß, seinem Machtsinn imponiert der Dauerbau der Kirche, seinem Ästhetizismus schmeichelt die vornehme Geistigkeit hoher kirchlicher Würdenträger, und diese Kirche selber, die alles in allem eben doch dem geistigen Menschen den höchsten Rang sichere und

die an die Macht der Geistigkeit wenigstens insoweit glaube, als sie sich alle gröberen Gewaltmittel verbiete — diese Kirche scheint ihm unter allen Umständen wenigstens eine vornehmere Organisation zu sein als der Staat. Anderseits freilich nennt sie Zarathustra die verlogenste Art von Staat; alle ihre Begriffe sind ja die bösartigste Falschmünzerei mit dem Zweck, die Naturwerte zu entwerten (vgl. Seite 320 f.); sie widerstrebt durchaus dem eigentlich „modernen Geschmack" und dem „freien Geist"; den „Frommen der Erkenntnis" eignet ein tiefer Unverstand für alles, was Kirche heißt. Wer wäre überhaupt Freigeist, wenn es nicht eine Kirche gäbe! Und als Freund Romundt katholisch wird, um die Mitte der siebziger Jahre, ruft dementsprechend der junge Philosoph aus: Unsere gute, reine protestantische Luft! Ich habe nie bisher stärker meine innigste Abhängigkeit vom Geiste Luthers gefühlt als jetzt, und allen diesen befreienden Genien will der Unglückliche den Rücken wenden! Und so steht auch der spätere Nietzsche selbstverständlich durchaus auf protestantischem Boden. Der Protestantismus ist ihm nur nicht protestantisch genug. Das Gefühl des Protestantismus ist so erloschen, klagt er, daß die stärksten antiprotestantischen Bewegungen nicht mehr als solche empfunden werden, z. B. Wagners Parsifal. Und nicht nur steht Nietzsche fraglos auf protestantischem Boden: mit seinem Lobpreis von Leib und Erde, mit seiner Verklärung der Welt und alles Daseins ist er der eigentliche Fortsetzer und Vollender Luthers und dessen Wiedereroberung des Weltlichen; er vollendet den Protestantismus zur Unbefangenheit heidnischer Weltbetrachtung.

Freilich, Luther wie der Protestantismus müssen eben vollendet werden. Als geschichtliche Bewegung betrachtet, bleibt die Reformation für Nietzsche Reaktion des zurückgebliebenen, gutmütigen und flachen Nordens gegen den vorgeschritteneren Renaissancesüden; bleibt sie der Volksaufstand zugunsten der Biederen, Treuherzigen, aber auch Oberflächlichen und Brutalen. In diesem Sinne nun ist ihre eigentliche Erbin und Fortsetzerin — die französische Revolution. Die französische Revolution gibt dem „guten" Menschen das Szepter vollends in die Hand; dem guten Menschen, wie ihn Rousseau wieder aufgebracht hatte mit seinem Glauben an die Herrschaft des Gefühls,

seiner Verweichlichung, Vermoralisierung des Menschen, seinem Haß gegen die aristokratische Kultur, der die Herrschaft der zügellosesten Ressentimentsgefühle darstellt, darin auf einer Linie stehend mit dem Haß des Christentums gegen die vornehme Welt der Antike.

Rousseau ist der erste „moderne Mensch", Idealist und Kanaille in einer Person. Krank vor zügelloser Eitelkeit und zügelloser Selbstverachtung, hatte er die moralische Würde nötig, um seinen eigenen Aspekt auszuhalten. Alles, was von Rousseau stammt, ist falsch, gemacht, Blasebalg, übertrieben; und wie er selber, so ist für Nietzsche auch die ganze „Familie Rousseau" fragezeichenwürdig, die Familie Rousseau — will sagen: Schiller, zum Teil Kant, in Frankreich George Sand, auch Sainte Beuve; in England die Eliot usw. Rousseau braucht Gott, um den Fluch auf die Gesellschaft, auf die Zivilisation werfen zu können. Weil Gott es geschaffen, ist alles von Natur gut; darum vervollkommnet sich der Mensch, indem er sich der Natur nähert. So geht aus Rousseau der optimistische Geist der Revolution hervor, der den Geist der wahren Aufklärung auf lange verscheucht.

Diesen Geist der wahren Aufklärung vertritt Voltaire. Sein Satz ist der: Nicht indem er der Natur sich nähert, sondern indem er sich von ihr entfernt, vervollkommnet sich der Mensch. Der Zustand der Natur ist furchtbar; der Mensch ist Raubtier; unsere Zivilisation ist ein unerhörter Triumph über diese Raubtiernatur. Voltaire ist Kulturmissionär; er empfindet die Milderungen, die Raffinements, die geistigen Freuden des zivilisierten Zustandes; er verachtet die Borniertheit auch in der Form der Tugend, den Mangel an Delikatesse auch bei den Asketen und Mönchen. Er ist der Vertreter der Toleranz und des Unglaubens. Pour la canaille un Dieu rémunérateur et vengeur. Er ist dem Plebejer Rousseau gegenüber durchaus Aristokrat, Vertreter der herrschenden Stände und ihrer Wertung; er ist der Vollender des höfischen Geschmacks; er besitzt höchste Freiheit des Geistes und schlechterdings unrevolutionäre Gesinnung; er ist gewissermaßen der Fortsetzer der Renaissance, während mit Rousseau und der Revolution noch einmal und in einem entscheidenderen und tieferen Sinne als in der Reformation Judäa, das heißt das Christentum zum Siege kommt über das klassische Ideal der Vornehmheit.

Nietzsche ist nicht der erste und einzige, der diesen inneren Zusammenhang von Christentum und Revolution gesehen hat. Die Begeisterung, die die Revolution bei den schwärmerischen Seelen in ganz Europa zunächst auslöste, entsprang der mehr oder weniger bewußten Empfindung dieses Zusammenhangs. Der junge Ernst Moritz Arndt glaubte in den Ideen von 1789 den Beginn einer dritten Epoche des Christentums zu erkennen. Der ehemalige Franziskanerlektor Eulogius Schneider, der in Straßburg 1791 den Eid auf die bürgerliche Verfassung des Klerus ablegte, hielt dabei eine Rede, in der er die Übereinstimmung des Evangeliums mit der neuen Staatsform der Franzosen verteidigte. St. Just redete bekanntlich von dem bon sansculotte Jésus — wie Heine später von dem Freiheits- und Gleichheitsprediger Jesus. Und Bismarck macht wenigstens die „Auswüchse" der Reformation wie der katholischen Kirche für die Revolution verantwortlich.

Aber gehen wir mit Nietzsche weiter. Die Revolution, so fährt er fort, dieser welthistorische Ausdruck für jene in Rousseau verkörperte Doppelheit von Idealismus und Kanaille; die Revolution, diese schauerliche und aus der Nähe beurteilt, überflüssige Posse, in welcher aber die edleren und schwärmerischen Zuschauer von ganz Europa aus der Ferne her so lange und so leidenschaftlich ihre eigene Empörung und Begeisterung hineininterpretiert haben — die Revolution hat nur eine Rechtfertigung: sie ermöglichte Napoleon. Um einen ähnlichen Preis, fügt Nietzsche hinzu, würde man den anarchistischen Einsturz unserer ganzen Zivilisation wünschen müssen, Zivilisation wohlgemerkt, nicht Kultur. Beides ist nämlich etwas Grundverschiedenes, ja Entgegengesetztes. Zivilisation ist im Grunde nur Tierzähmung des Menschen, Moralisierung, und die Epochen dieser gewollten und erzwungenen Tierzähmung waren stets Zeiten der Unduldsamkeit für die geistigsten und kühnsten Naturen; die großen Momente der Kultur waren, moralisch geredet, immer Zeiten der Korruption; die Höhepunkte von Kultur und Zivilisation fallen daher keineswegs zusammen. Die letzte Kulturzeit ist die Renaissance. Napoleon nun gehört zur Renaissance; Nietzsche erinnert an Taines Zusammenstellung: Dante, Michelangelo, Napoleon — und was er, wie wir hörten, von der Renaissance sagt, das sagt er ein andermal von

Napoleon: er sei das letzte Ereignis dieses Jahrtausends. So erscheint Napoleon, dieser „einzigst und spätest geborene Mensch", wie ein Fingerzeig zum andern Wege: als ein vollkommen zu Ende gedachter und ausgearbeiteter Typus eines Triebes gehört er zur antiken Menschheit. In Napoleon ist der Mann wiederhergestellt. Er hat Europa wieder vermännlicht. Dem durch Rousseau entfesselten Weibe ist durch sein Erscheinen der schuldige Tribut an Verachtung und Furcht zurückgewonnen. Seit Napoleon datiert die militärische Entwicklung Europas. Deshalb kann es von ihm ab auch wieder mehr werden mit dem — Philosophen! Kant — eine Vogelscheuche irgendwann einmal. In Napoleon erscheint die „Totalität" als Gesundheit und höchste Aktivität; die gerade Linie, der große Stil im Handeln ist wieder entdeckt; der mächtigste Instinkt, der des Lebens selbst, die Herrschsucht, ist wieder bejaht. Solche Menschen wie Napoleon müssen darum immer wieder kommen und den Glauben an die Selbstherrlichkeit des Menschen befestigen.

Napoleon ist aber nicht nur ein spätest geborener, sondern anderseits auch ein vorwegnehmender Mensch. Er wollte die Einheit Europas, die kommen muß, wie die Einheit der Erdregierung kommen muß. Die Unvernunft der Geschichte zeigt sich allerdings in seinem Falle darin, daß das Gegenteil durch ihn eingetreten ist: die Nationalisierung und damit die tiefe Veruneinigung Europas. Die „Idee" Napoleon gewissermaßen hat sich also nicht durchsetzen können.

Und einen ähnlichen Zwiespalt erregt die Betrachtung seiner Persönlichkeit. Wie Arndt von dem „erhabenen Ungeheuer" redet, so nennt Nietzsche ihn eine Synthesis von Unmensch und Übermensch. Durch die Mittel, die er anwenden mußte, meint er, sei er korrumpiert worden und habe die Noblesse des Charakters verloren. Darum sei er das Fleisch gewordene Problem des vornehmen Ideals: an sich sei es nicht nötig, daß ein Cäsar schlecht werden mußte. Andere haben, eben um dieses „Problematischen" willen, ihm die Vornehmheit überhaupt abgesprochen. Malwida von Meysenbug, im „Lebensabend einer Idealistin", erwähnt den Ausspruch eines Italieners Boughi, der Napoleon un grand homme vulgaire genannt habe. Und Emerson zeichnet ihn bekanntlich als den Riesen des dritten Standes, der die Fähigkeiten und Qualitäten des Mannes von der

Gasse in sich aufhäuft und darum kein Held ist im hohen Sinne des Wortes.

Napoleon und Goethe sind nach Nietzsche die beiden großen „Tentativen“, die gemacht wurden, das achtzehnte Jahrhundert zu überwinden. Napoleon, indem er den Mann, den Soldaten, den großen Kampf um Macht wiederentdeckte, indem er Europa als Einheit konzipierte. Goethe, indem er eine europäische Kultur imaginierte, die die volle Erbschaft der schon erreichten Humanität macht. Goethe ist nämlich kein deutsches, sondern ein europäisches Ereignis. Er ist der großartige Versuch, das achtzehnte Jahrhundert zu überwinden durch eine „Rückkehr zur Natur“ nicht im weichlichen und sentimentalen Sinne Rousseaus, sondern durch ein Heraufkommen zur Natürlichkeit der Renaissance — eine Art Selbstüberwindung des achtzehnten Jahrhunderts. Auch was Goethe wollte, war Totalität: er bekämpfte das Auseinander von Vernunft, Sinnlichkeit, Gefühl, Wille, wie es in abschreckendster Scholastik durch Kant gepredigt worden war, dem Antipoden Goethes. Goethe disziplinierte sich zur Ganzheit, er s c h u f sich. Er ist der Mensch, der sich selber im Zaum hat; der vor sich selber Ehrfurcht hat; der sich anderseits den ganzen Umfang und Reichtum der Natürlichkeit zu gönnen wagen darf, der stark genug zu dieser Freiheit ist; der Mensch, für den es nichts Verbotenes mehr gibt, es sei denn die Schwäche, heiße sie nun Laster oder Tugend. Ein solcher frei gewordener Mensch steht mit einem freudigen Fatalismus mitten im All, in dem Glauben, daß nur das Einzelne verwerflich ist, daß im Ganzen sich alles erlöst und bejaht.

Goethe gehört zu einer höheren Gattung von Literatur, als „Nationalliteraturen“ sind. Deshalb steht er auch zu seiner Nation weder im Verhältnis des Lebens noch des Neuseins noch des Veraltens. Nur für wenige hat er gelebt und lebt er noch. Für die meisten ist er nichts als eine Fanfare der Eitelkeit, welche von Zeit zu Zeit über die deutsche Grenze hinüberbläst. Goethe, nicht nur ein guter und großer Mensch, sondern eine Kultur, ist in der Geschichte der Deutschen ein Zufall ohne Folge. Wer wäre zum Beispiel imstande, in der deutschen Politik der letzten 70 Jahre ein Stück Goethe aufzuzeigen, während jedenfalls darin ein Stück Schiller und vielleicht sogar ein Stückchen Lessing tätig gewesen. Man sehe sich nur

die besten unserer Staatsmänner und auch unserer Künstler darauf an: sie alle haben Goethe nicht zum Erzieher gehabt. Goethe tat den Deutschen nicht not, daher sie auch von ihm keinen Gebrauch zu machen wissen.

Und er selber hatte kein eigentliches Verhältnis zur übrigen deutschen Bildung seiner Zeit. Der glitzernde Idealismus der Schiller, Humboldt, Schleiermacher, Hegel, Schelling, der „auf uns, so wie wir jetzt sind“ (Morgenröte), bald so unausstehlich, bald so rührend und bemitleidenswert wirkt, der um jeden Preis moralisch erregt sein will, der vor allem edel verstellte Gebärden und edel verstellte Stimmen haben will — bei alledem stand Goethe daneben, mild widerstrebend, schweigsam, sich auf seinem eigenen besseren Wege immer mehr bestärkend. Hier vor allem liegt für Nietzsche der Grund des Anstoßes, den er an der deutschen Redewendung „Goethe und Schiller“ nimmt („Ich fürchte, sie sagen: Schiller und Goethe“): handelt es sich doch bei diesen beiden Namen um zwei verschiedene Lebensausprägungen und Weltanschauungen, nennen wir sie die „natürliche“ und die „moralische“, wobei die moralische letzten Endes, nach Nietzsche, ein Verderb der Natur ist. Goethe war inmitten eines unreal gesinnten Zeitalters der größte Realist; er sagte ja zu allem, was ihm hierin verwandt war; er hatte darum kein größeres Erlebnis als jenes ens realissimum, genannt Napoleon — Napoleon, um dessentwillen er seinen Faust, ja das ganze Problem Mensch umgedacht habe (inwiefern?).

Wie Goethe und Napoleon, so faßt Nietzsche das neunzehnte Jahrhundert überhaupt als einen Versuch, das achtzehnte zu überwinden. Das achtzehnte Jahrhundert war vom Weibe beherrscht, schwärmerisch, geistreich, flach, libertin im Genuß des Geistigsten, alle Autoritäten unterminierend, berauscht, heiter, klar, human, falsch vor sich, viel canaille au fond, gesellschaftlich, das Jahrhundert der Eleganz, der Feinheit, der sentiments généreux, oberflächlich, für „den Menschen“ schwärmend, schwächlich, optimistisch, den Menschen verhübschend und verrationalisierend.

Das neunzehnte Jahrhundert ist geist- und geschmackloser als das achtzehnte. Aber düsterer, realistischer, stärker. Die Verdüsterung, die pessimistische Färbung, der „Nihilismus“, das heißt der Zweifel an

allen Werten und Idealen, kommt notwendig als Folge der Aufklärung. Im ganzen ist darum das neunzehnte Jahrhundert noch zwiespältig: dicht neben dem Verfall stehen Anzeichen einer neuen Kraft. Zeichen des Verfalls ist eine unglaublich reizbare Sensibilität: ein Kosmopolitismus der Speisen, der Literaturen, Zeitungen, Formen, Geschmäcker: ein Einströmen der Eindrücke im prestissimo, die sich deshalb gegenseitig auswischen. Man wehrt sich instinktiv, etwas hineinzunehmen, tief zu nehmen, man kann es nicht „verdauen". Der Mensch verlernt zu agieren, er reagiert nur noch. So ist der moderne Geist nach der einen Seite hin innerlich zuchtlos und sucht diese Zuchtlosigkeit unter allerhand moralischem Aufputz zu verbergen. Seine Prunkworte sind hier: Toleranz, die doch nur Unfähigkeit zu Ja und Nein ist; Objektivität, Freiheit, Wissenschaftlichkeit: aber das „document humain" ist nur Addition, nicht Komposition. Und typisch ist Schopenhauers Grundmißverständnis des Willens: wie als ob Begierden, Instinkte, Triebe das Wesentliche am Willen seien, während der Wille vielmehr das ist, was die Begierden als Herr behandelt, ihnen Weg und Maß zeigt.

Vor allem bildet das demokratische Wesen die Willensschwäche aus. Das Hervortreten und Emporkommen der mittleren und niederen Stände, eingerechnet der niederen Art Geist und Leib, ist schon von der französischen Revolution reichlich präludiert und hätte auch ohne diese Revolution seinen Weg vorwärts gemacht. Der Sozialismus als die zu Ende gedachte Tyrannei der Geringsten und Dümmsten, das heißt der Oberflächlichen, Neidischen und der Dreiviertel-Schauspieler ist in der Tat die Schlußfolgerung der „modernen Ideen" und ihres latenten Anarchismus. So unvermeidlich er ist, so ist er doch im ganzen eine hoffnungslose, „säuerliche" Sache. Zwar wird es dem nächsten Jahrhundert hie und da gründlich im Leibe rumoren, aber es wird immer zu viel Besitzende geben, als daß der Sozialismus mehr bedeuten könnte als einen Krankheitsanfall. Und diese Besitzenden sind wie ein Mann *eines* Glaubens: daß man nämlich etwas besitzen muß, um etwas zu sein. Das aber ist der älteste und gesundeste aller Instinkte und schärfer zugesehen heißt er sogar: man muß *mehr* haben wollen, als man hat, um mehr zu *werden*. Das ist die Lehre, welche allem, was lebt, durch

das Leben selber gepredigt wird. Es ist die „Moral" der Entwicklung. Haben und mehr haben wollen, Wachstum mit einem Wort: das ist das Leben selber. In der Lehre des Sozialismus versteckt sich schlecht ein Wille zur Verneinung des Lebens; es müssen mißratene Menschen oder Rassen sein, welche eine solche Lehre ausdenken. Vielleicht wäre es aber wünschenswert, daß einmal durch einige große Versuche bewiesen würde, daß in einer sozialistischen Gesellschaft das Leben sich selber verneint, sich selber die Wurzeln abschneidet.

Gehört dies alles zum Niedergang, so erblickt Nietzsche nun anderseits Gründe der Hoffnung und eine Linie des Aufstiegs vor allem in der „Vernatürlichung" des Menschen im neunzehnten Jahrhundert. Darüber führt ein Aphorismus des „Willens zur Macht" folgendes aus: Diese Vernatürlichung bedeutet nicht „Rückkehr zur Natur" im Sinne Rousseaus — in einem solchen Sinne gab es noch nie eine natürliche Menschheit. Die Natur, um die es sich für Nietzsche vor allem handelt, ist die: es wagen, „unmoralisch" zu sein wie die Natur es ist.

In diesem Sinne ist natürlicher unsere erste Gesellschaft, die der Reichen und Müßigen: Man macht Jagd aufeinander, die Geschlechterliebe ist eine Art Sport, bei dem die Ehe ein Hindernis und einen Reiz abgibt; man unterhält sich und lebt um des Vergnügens willen; man schätzt die körperlichen Vorzüge in erster Linie; man ist neugierig und gewagt.

Natürlicher ist weiter unsere Stellung zur Erkenntnis: Wir haben die Libertinage des Geistes in aller Unschuld; wir hassen die pathetischen und hieratischen Manieren; wir ergötzen uns am Verbotensten; wir wüßten kaum noch ein Interesse an der Erkenntnis, wenn wir uns auf dem Wege zu ihr zu langweilen hätten.

Natürlicher ist unsere Stellung zur Moral. Prinzipien sind lächerlich geworden; niemand erlaubt sich mehr, ohne Ironie von seiner „Pflicht" zu reden. Man fängt an, die „Gesellschafts-Idiosynkrasien" überhaupt aus dem Dasein herauszunehmen: Schuld, Strafe, Gerechtigkeit, Ehrlichkeit, Freiheit, Liebe usw.

Natürlicher ist unsere Stellung in politicis: Wir sehen Probleme der Macht, des Quantums Macht gegen ein anderes Quantum; wir

glauben nicht an ein Recht, das nicht auf der Macht ruht, sich durchzusetzen; wir empfinden alle Rechte als Eroberung.

Natürlicher ist unsere Schätzung großer Menschen und Dinge; wir rechnen die Leidenschaft als ein Vorrecht; wir finden nichts groß, wo nicht ein großes Verbrechen inbegriffen ist; wir fassen alles Großsein als ein Sichaußerhalbstellen in bezug auf Moral.

Natürlicher ist unsere Stellung zur Natur: Wir lieben sie nicht mehr um ihrer „Unschuld, Vernunft, Schönheit" willen; wir haben sie hübsch „verteufelt" und „verdummt." Aber statt sie darum zu verachten, fühlen wir uns seitdem verwandter und heimischer in ihr. Sie aspiriert nicht zur „Tugend"; wir achten sie deshalb.

Natürlicher endlich ist unsere Stellung zur Kunst: wir verlangen von ihr nicht mehr die schöne Scheinlüge.

In Summa: Es gibt Anzeichen dafür, daß der Europäer des neunzehnten Jahrhunderts sich weniger seiner Instinkte schämt; er hat einen guten Schritt dazu gemacht, sich einmal seine unbedingte Natürlichkeit, das heißt seine Unmoralität einzugestehen, ohne Erbitterung, im Gegenteil: stark genug dazu, diesen Anblick allein noch auszuhalten. „Gott" ist jetzt eine viel zu extreme Hypothese; die Macht, die der Mensch heute erreicht hat, erlaubt, jedes Maß von Unsinn und Zufall in der Welt anzunehmen. Diese ganze Natürlichkeit des Menschen wird von außen her gefördert werden durch „wirkliche Kriege, bei denen der Spaß aufhört" — wie denn Nietzsche ein solches Zeitalter ungeheurer Kriege, Umstürze, Explosionen voraussagt. Und dann kommt, nach dem schrecklichsten Erdbeben, ein ungeheures Besinnen, mit neuen Fragen...

So wird der Historiker zum Propheten... Bleiben wir aber bei dem „rückwärts gewandten Propheten". Denn in diesem Sinne ist Nietzsche ja vor allem Historiker: ein Neudeuter und Umwerter auch des Vergangenen. Und der Maßstab, an dem er die Zeiten mißt, ist die letzte monumentale Epoche, die er wahrnimmt, die der Renaissance: ihr gegenüber ist die Reformation Bauernaufstand des Geistes; ihr nachgeborener Sohn ist Napoleon; zu ihr strebt der Realismus Goethes; zu ihr die erwachende Natürlichkeit des neunzehnten Jahrhunderts. Was dabei die Reformation betrifft, so kommt sie hier allerdings für die hergebrachte Anschauung, mit Burckhardt zu

reden, in etwa auf den Kopf zu stehen. Bei unbefangener Überlegung aber wird man eingestehen müssen, daß Nietzsches Auffassung wirklich ein neues Licht auf sie wirft, ihr wirklich eine neue Seite abgewinnt — womit nicht gesagt sein soll, daß dies die einzige Seite sei, die an ihr wahrgenommen werden könnte. Jedenfalls ist Nietzsches Auffassung folgerichtig: Wie das Christentum nach ihm der Sklavenaufstand der Moral gegen die vornehme Wertschätzung des Altertums ist, so die deutsche Reformation, das heißt die Erneuerung des Christentums, der Bauernaufstand des Geistes gegen die in der Kirche der Renaissance wieder auflebende aristokratische Lebensordnung. Freilich will uns, wie gesagt, diese Betrachtung der Reformation nicht als eine umfassende erscheinen. Wie das Christentum selber, wenn auch zu einem guten Teil, so doch nicht vollständig plebejischer Art ist, so ist auch die Reformation nicht nur Gegensatz zur Vornehmheit der Renaissance. Nietzsche selber kann sie, das heißt Luther, wir sahen es, nicht restlos als bloße Reaktion erklären: die Naturkraft dieser Persönlichkeit, die dem Individualismus in der Religion zum Siege verhilft, ist doch etwas Ursprüngliches und dadurch im besten Sinne Aristokratisches, und Nietzsches eigener Individualismus wie sein Herrenmenschentum wäre geschichtlich ohne den Vorgänger Luther schwer erklärbar. Mag also immerhin die Reformation der Bauernaufstand des Geistes sein, so bleibt sie doch eben ein Aufstand des Geistes und seiner vielleicht eine Welt zerstörenden, anderseits aber auch eine Welt gebärenden Kraft.

Im schärfsten Gegensatz nun steht Nietzsches aristokratische Betrachtung der Geschichte zum Demokratismus und Sozialismus der Gegenwart. Nietzsche hat gar kein Interesse am Volk, an der Gesellschaft als solcher; der Wert der Geschichte liegt für ihn einzig in den großen Individuen. Man begreift von hier aus seine Abneigung gegen die aufkommende soziologische Geschichtsbetrachtung, wie sie etwa bei einem Buckle vorliegt, der als erster auf Grund der Statistik Gesetze auch der sittlichen Entwicklung der Völker feststellen zu können meint. Diesen „Gesetzen“ steht Nietzsche mit einer gründlichen Verachtung gegenüber; lassen sie doch eben das einzig Wertvolle in der Geschichte, die höheren Naturen, ihr Anderssein, ihre Rangdistanz, unerklärt. Dem Engländer, sagt Nietzsche, stehen nur

zwei Wege offen, sich mit dem Genie und dem großen Mann abzufinden: entweder demokratisch in der Art Buckles, oder religiös in der Art Carlyles. Auch diese letztere Art, deren „Heldenverehrung“ man als dem Übermenschentum Nietzsches verwandt ansehen möchte, lehnt unser Denker durchaus ab, vielleicht um so schärfer, als in der Tat doch eine gewisse Übereinstimmung vorhanden ist. Was Nietzschen abstößt, ist die religiös-moralische Betrachtung: Carlyle interpretiert die großen Menschen als „gut“, während nach Nietzsche Unrecht, Lüge, Ausbeutung spezifische Eigenschaften dieser Großen wie des Lebens überhaupt sind. Vergleichen wir weiter Nietzsche etwa mit Ranke, so liegt auch hier der Gegensatz auf der Hand. Die vielgerühmte „Objektivität“ der Rankeschen Geschichtsbetrachtung ist keineswegs nach Nietzsches Geschmack. Objektivität ist ihm vielmehr ein anderes Wort für Willensschwäche, die kein entschlossenes Ja oder Nein zuwege bringt. Die eigentliche, letzte Kraft der Persönlichkeit, die der Wertsetzung, ist hier aufgehoben. Werte schafft eben der Geschmack und der ist etwas durchaus Subjektives. Alle Wertschätzung ist ästhetisch (vgl. S. 372 ff.); auch Nietzsches Forderung der Monumentalität in der Geschichte ist eine ästhetische Forderung und wir sehen so, wie Nietzsches Geschichtsbetrachtung nur ein Ausfluß seiner Betrachtung der Welt überhaupt ist, der Welt, die ihm ja nur als ästhetisches Phänomen „gerechtfertigt“ dasteht.

Ist aber so das Subjekt, der Geschmack, das Maß aller Dinge, so wird das Urteil auch über geschichtliche Dinge stets im Fluß sein. Und wenn große Weltereignisse, Kriege und Revolutionen, auch die Vergangenheit in einem neuen Licht erscheinen lassen, so tut dasselbe der Denker, vor dessen revolutionärer Kraft nach Emerson ja nichts sicher auf Erden ist, also selbst die Vergangenheit nicht.

> Auch Vergangenes zeigt euch Bakis, denn selbst das Vergangene
> ruht, verblendete Welt, oft als ein Rätsel vor dir.

Um aber mit unserem Philosophen zu schließen, so setzen wir eine Stelle aus der zu Anfang dieses Kapitels genannten „Fröhlichen Wissenschaft“ hierher, in der ein „historia abscondita“ überschriebener Aphorismus also lautet: Jeder große Mensch hat eine rückwirkende Kraft; alle Geschichte wird um seinetwillen wieder auf die Wage

gestellt, und tausend Geheimnisse der Vergangenheit kriechen aus ihren Schlupfwinkeln — hinein in seine Sonne. Es ist gar nicht abzusehen, was einmal noch Geschichte sein wird. Die Vergangenheit ist immer noch wesentlich unentdeckt; es bedarf noch so vieler rückwirkender Kräfte...

Siebentes Kapitel:
Erkenntnis.

Der leidenschaftliche Drang nach Erkenntnis, der besonders den zweiten Nietzsche durchglüht und der zuweilen wie in heller Flamme aus ihm hervorbricht, ist vor allem als Gegenschlag gegen die erste Zeit zu verstehen, in der sein Geist, festgelegt auf die Schopenhauersche Philosophie, gleichsam nur innerhalb des durch diese Denkweise gespannten Rahmens sich bewegte, so daß der Denker später urteilt, zehn Jahre lang habe damals recht eigentlich die Ernährung seiner Seele stillgestanden. Sodann hängt dieser Erkenntnisdrang auch mit der Krankheit des Philosophen zusammen. Ein ungeheurer Schaffenstrieb, durch Unkraft des Körpers an praktischer Auswirkung verhindert, wirft sich auf das rein geistige Gebiet der Erkenntnis, und zwar mit einer Leidenschaft und Wucht, daß der zunächst noch in Schopenhauerschen Formeln sich ausdrückende Philosoph den Freunden gegenüber sich entschuldigen zu müssen glaubt, weil der Lebenswille wenigstens in dieser Form des Erkennen-Wollens ihn noch so mächtig gepackt halte. Immerhin meint er, daß die Seele mit diesem Drang nach Erkenntnis dem Zustande reinen Anschauens nahekomme und er übt sich, die Hast des Erkennenwollens zu verlernen, an der die Gelehrten alle litten und über der ihnen die herrliche Beruhigung entgehe, die von aller gewonnenen Einsicht ausströme.

Eine solche ruhige und gleichmäßige Stimmung erscheint ihm als der wünschenswerte Zustand des Erkennenden. Es gehört dazu, führt er aus, ein gutes Temperament, eine gefestete, milde und im Grunde frohsinnige Seele, eine Stimmung, welche nicht vor Tücken und plötzlichen Ausbrüchen auf der Hut zu sein braucht und in ihren Äußerungen nichts von dem knurrenden Ton und der Verbissenheit an sich trägt, jener bekannten lästigen Eigenschaft alter Hunde und

Menschen, die lange an der Kette gelegen haben. Vielmehr muß ein Mensch, von dem in solchem Maße die gewöhnlichen Fesseln des Lebens abgefallen sind, daß er nur deshalb weiterlebt, um immer besser zu erkennen — auf vieles, ja fast auf alles, was bei den andern Menschen Wert hat, ohne Neid und Verdruß verzichten können. Er bedarf der Geselligkeit nicht, es sei denn von Zeit zu Zeit, um hinterher seine Einsamkeit um so zärtlicher zu umarmen; er hat an den Toten Ersatz für Lebende und selbst noch für Freunde einen Ersatz, an den Besten nämlich, die je gelebt haben; er verwendet so wenig als möglich Energie auf äußere Dinge, um mit der ganzen angesammelten Kraft und gleichsam mit einem langen Atem in das Element des Erkennens hinabzutauchen. Selbst seine Liebe zu den Menschen ist etwas vorsichtig und kurzatmig, denn er will sich nur, soweit zum Zwecke der Erkenntnis nötig ist, mit der Welt der Neigungen und Blindheit einlassen — er muß darauf vertrauen, daß der Genius der Gerechtigkeit etwas für seinen Jünger und Schützling sagen wird, wenn anschuldigende Stimmen ihn etwa arm an Liebe nennen sollten. So lebt er in dem großen Strom des Gedankens und Gefühls, dem selbst die Träume der Nacht noch folgen, und vom Leben begehrt er nichts als Beruhigung und Stille. Ein freies, furchtloses Schweben über Menschen, Sitten und Gesetzen und den herkömmlichen Schätzungen der Dinge: das ist der wünschenswerte Zustand des Denkers.

Es liegt in diesem Zustand ein hohes Glück. Alle Denker haben es genossen. Plato und Aristoteles kommen hier überein: sie fanden das Glück im Erkennen, in der Tätigkeit eines wohlgeübten, findenden und erfindenden Verstandes; nicht etwa in der Intuition, wie die deutschen Philosophen, jene halben und ganzen Theologen; nicht in der Vision, wie die Mystiker, und ebenfalls nicht im Schaffen, wie alle Praktiker. Wer das fortwährende Jauchzen nicht hört, welches durch Rede und Gegenrede eines platonischen Dialogs geht, das Jauchzen über die neue Erfindung des vernünftigen Denkens: was versteht der von Plato, was von der alten Philosophie? Damals füllte sich die Seele mit Trunkenheit, wenn das strenge und nüchterne Spiel des Begriffs, der Verallgemeinerung, Widerlegung, Engeführung betrieben wurde. Man hatte damals in Griechenland noch

den anderen, älteren und ehedem allmächtigen Geschmack auf der Zunge und gegen ihn hob sich das Neue so zauberhaft ab, daß man der Dialektik, der „göttlichen“ Kunst, wie im Liebeswahnsinn sang und stammelte. Jenes Alte aber war das Denken im Banne der Sittlichkeit, für das es lauter festgestellte Urteile, festgestellte Tatsachen, keine andern Gründe als die der Autorität gab, so daß denken ein Zusammen-Reden war und aller Genuß der Rede und des Gesprächs in der Form liegen mußte. Sokrates war es, der den entgegengesetzten Zauber, den der Ursache und Wirkung, des Grundes und der Folge entdeckte, und wir modernen Menschen sind so sehr an die Notdurft der Logik gewöhnt und zu ihr erzogen, daß sie uns als der normale Geschmack auf der Zunge liegt. — Und wie Plato und Aristoteles, so urteilen auch Descartes und Spinoza, daß nämlich im Erkennen das Glück wohnt. Der ersten Ausgabe von „Menschliches, Allzumenschliches“ schickte Nietzsche statt eines Vorworts die folgende schöne Stelle aus Descartes Meditationes voran: Eine Zeitlang, so übersetzt er sie, erwog ich die verschiedenen Beschäftigungen, denen sich die Menchen in diesem Leben überlassen und machte den Versuch, die beste von ihnen auszuwählen. Aber es tut nicht not, hier zu erzählen, auf was für Gedanken ich dabei kam: genug, daß für meinen Teil mir nichts besser erschien, als wenn ich streng bei meinem Vorhaben verbliebe, das heißt, wenn ich die ganze Frist des Lebens darauf verwendete, meine Vernunft auszubilden und den Spuren der Wahrheit in der Art und Weise, welche ich mir vorgesetzt hatte, nachzugehen. Denn die Früchte, welche ich auf diesem Wege schon gekostet hatte, waren derart, daß nach meinem Urteil in diesem Leben nichts Angenehmeres, nichts Unschuldigeres gefunden werden kann. Zudem ließ mich jeder Tag, seit ich jene Art der Betrachtung zu Hilfe nahm, etwas Neues entdecken, das immer von einigem Gewicht und durchaus nicht allgemein bekannt war. Da wurde endlich meine Seele so voll von Freudigkeit, daß alle übrigen Dinge ihr nichts mehr antun konnten. — Es ist fast, als ob diese Zeilen das Wort unseres Denkers ausgelöst hätten: Das Glück des Erkennenden mehrt die Schönheit der Welt und macht alles, was da ist, sonniger.

Worin besteht es nach Nietzsche eigentlich, das Glück der Erkenntnis? Einmal darin, daß die Wissenschaften Dinge ermitteln,

die standhalten und die immer wieder den Grund zu neuen Ermittlungen abgeben. Gedanken sind das Dauerhafteste und Haltbarste. Die Früchte der Musik verderben rascher als die der bildenden Kunst und noch rascher als die auf dem Baum der Erkenntnis gewachsenen. Doch nicht in diesem Objektiven liegt das eigentliche Glück des Erkennenden, sondern in dem persönlichsten Erlebnis einer wundervollen Bewegtheit der Seele: in der Trunkenheit, die jede neue Einsicht mit sich bringt; in der Leidenschaft des Ungesättigten, die die erkenntnishungrige Seele erfüllt. O über meine Habsucht, so seufzt der Erkennende: in dieser Seele wohnt keine Selbstlosigkeit, vielmehr ein alles verzehrendes Selbst, welches durch viele Individuen wie durch seine Augen sehen und wie mit seinen Händen greifen möchte, ein auch die ganze Vergangenheit noch raubendes Selbst, welches nichts verlieren will, was ihm überhaupt gehören könnte. O über diese Flamme meiner Habsucht! O daß ich in hundert Wesen wiedergeboren würde!

Inmitten der ganzen wundervollen Ungewißheit und Vieldeutigkeit des Daseins stehen und nicht fragen, nicht zittern vor Begierde und Lust des Fragens: das ist es, was unser Denker als verächtlich empfindet, und diese Empfindung ist es, wonach er zuerst bei jedermann sucht. Was also ist die Lust des Erkennens? Es ist die Lust des Forschers, des Entdeckers, des Abenteuers, der Ungebundenheit. Das ist der große Seelenbefreier, der Gedanke, daß das Leben ein Experiment des Erkennenden sein dürfe — und nicht eine Pflicht, nicht ein Verhängnis, nicht eine Betrügerei! Und die Erkenntnis selber, mag sie für andere etwas anderes sein, zum Beispiel ein Ruhebett oder der Weg zu einem Ruhebett oder eine Unterhaltung oder ein Müßiggang: für mich ist sie eine Welt der Gefahren und Siege, in der auch die heroischen Gefühle ihren Tanz- und Tummelplatz haben. Das Leben ein Mittel der Erkenntnis: mit diesem Grundsatz im Herzen kann man nicht nur tapfer, sondern sogar fröhlich leben und fröhlich lachen, und wer verstände überhaupt gut zu lachen und gut zu leben, der sich nicht vorerst auf Krieg und Sieg gut verstände!

So sind alle wahren Denker Eroberer, Entdecker, Schiffahrer des Geistes, Abenteurer, und deshalb sind sie von einer verwegenen

Moralität. Sie müssen es sich gefallen lassen, im ganzen für böse zu gelten. Sie sind Immoralisten; sie sind freie Geister. Der „freie Geist“ erlebt in sich den Sieg der Erkenntnis über das radikal Böse: er weiß, daß es keine Sünde im metaphysischen Sinn mehr gibt, allerdings auch keine Tugenden; daß dieser ganze Bereich sittlicher Vorstellungen fortwährend im Schwanken ist; daß es höhere und tiefere Begriffe von gut und böse, sittlich und unsittlich gibt. Dieser freie Geist ist allerdings nicht zu verwechseln mit dem freien Menschen der Tat, mit dessen Freiheit es seine eigene Bewandtnis hat. Wer nicht viel mehr von den Dingen begehrt als Erkenntnis, der kommt leicht mit seiner Seele zur Ruhe und wird höchstens aus Unwissenheit, schwerlich aber aus Begehrlichkeit fehlgreifen oder sündigen, wie die Welt es heißt. Er wird die Begierden nicht mehr verketzern und ausrotten wollen, aber sein einziges, ihn völlig beherrschendes Ziel, zu aller Zeit so gut wie möglich zu erkennen, wird ihn kühl machen und alle Wildheit in seiner Anlage besänftigen. Der freie Geist fühlt sich als den Frommen der Erkenntnis. Und was den Immoralismus betrifft: Zauberer, Astrologen, Alchimisten und Hexen sind die Vorspiele der Wissenschaft. Neben dem bösen Gewissen wuchs bisher alles Wissen. Die Moral war von jeher die Gegnerin der Erkenntnis und die Wissenschaft ist nicht zuletzt durch die moralische Beschränktheit ihrer Jünger zurückgeblieben.

Dabei ist nun aber die Aufgabe des freien Geistes keineswegs etwa die eines gewöhnlichen Arbeiters der Wissenschaft, sondern er hat die ganz andere und höhere Aufgabe, von einem einsam gelegenen Standorte aus den ganzen Heerbann der wissenschaftlichen und gelehrten Menschen zu befehligen und ihnen die Wege und Ziele der Kultur zu zeigen. Er gehört nicht zu den „tätigen“ Menschen, denen im Grunde die eigentlich individuelle Tätigkeit fehlt: sie sind gewissermaßen als Gattungswesen tätig, als Kaufmann, Beamter, Gelehrter usw. Der Denker aber hat eine ganz besondere Aufgabe. Er weist den Weg zu neuen Zielen, er schafft neue Werte.

Der Schaffer neuer Werte aber zerbricht die alten Tafeln der Werte. Der Denker zerbricht vor allem die Tafel, auf der geschrieben stand: Wahrheit. Was ist Wahrheit? dies Wort des Pilatus, das einzige im Neuen Testament, das Nietzschen Achtung abnötigt, kann

in gewissem Sinn als der Gegenstand seines ganzen Denkens, wie ja alles Denkens überhaupt gelten.

Was also ist Wahrheit? Zum Voraus: Märtyrer beweisen nichts für die Wahrheit. In dem Ton, mit dem ein Märtyrer sein Fürwahrhalten der Wahrheit an den Kopf wirft, drückt sich bereits ein so niedriger Grad intellektueller Rechtschaffenheit, eine solche Stumpfheit für die Frage Wahrheit aus, daß man einen Märtyrer nie zu widerlegen braucht. Blut ist der schlechteste Zeuge der Wahrheit; Blut vergiftet die reinste Lehre noch zu Wahn und Haß der Menschen. Und wenn einer durchs Feuer geht für seine Lehre — was beweist das! Mehr ist's wahrlich, daß aus eigenem Brande die eigene Lehre kommt. Darum seht euch vor, ihr Philosophen und Freunde der Erkenntnis, und hütet euch vor dem Martyrium! vor dem Leiden um der Wahrheit willen! selbst vor der eigenen Verteidigung! Es verdirbt eurem Gewissen alle Unschuld und feine Neutralität. Es darf nichts daran liegen, daß gerade ihr recht behaltet. Hat doch bisher noch kein Philosoph recht behalten, und eine preiswürdigere Wahrhaftigkeit dürfte in jedem kleinen Fragezeichen liegen, welches ihr hinter eure Leibworte und Lieblingslehren setzt. Auch die Zwangseinsiedler, die Spinozas oder Brunos, werden zuletzt immer, und sei es unter der geistigsten Maskerade und vielleicht ohne daß sie es selbst wissen, zu raffinierten Rachsüchtigen und Giftmischern — wofür Nietzschen z. B. die Ethik und Theologie Spinozas ein Beweis zu sein scheint (vgl. S. 237). Gar nicht zu reden von der Tölpelei der moralischen Entrüstung, welche an einem Philosophen das unfehlbare Kennzeichen dafür ist, daß ihm der wissenschaftliche Humor davonlief.

Überzeugung überhaupt ist kein Beweis für die Wahrheit. Die Stärke, die Freiheit aus der Kraft und Überkraft des Geistes, beweist sich vielmehr durch Skepsis. Alle großen Geister sind Skeptiker. Menschen der Überzeugung kommen für alles Grundsätzliche von Wert und Unwert gar nicht in Betracht. Überzeugungen sind Gefängnisse. Das Bedürfnis nach Glauben, nach irgend etwas Unbedingtem von ja und nein, der „Carlylismus“, ist ein Bedürfnis der Schwäche. Der Mensch des Glaubens, der „Gläubige“ jeder Art ist notwendig ein abhängiger Mensch. Der Gläubige gehört

nicht sich, er kann nur Mittel sein, er muß verbraucht werden, er hat jemanden nötig, der ihn verbraucht. Dem Gläubigen steht es nicht frei, für die Frage wahr oder unwahr überhaupt ein Gewissen zu haben. Die pathologische Bedingtheit seiner Optik macht aus dem Überzeugten den Fanatiker: Savonarola, Luther, Rousseau, Robespierre, St. Simon sind der Gegensatztypus des starken und frei gewordenen Geistes. Aber die große Attitude dieser kranken Geister, dieser Epileptiker des Begriffs, wirkt auf die große Masse: die Fanatiker sind pittoresk; die Menschheit sieht Gebärden lieber, als daß sie Gründe hört.

Ebensowenig ist Seligkeit, technisch geredet Lust, jemals ein Beweis der Wahrheit. Was es ist, das an der Wahrheit Lust erregt, werden wir gleich sehen. Hier ist die Frage nur: was heißt denn rechtschaffen sein in geistigen Dingen? Daß man streng gegen sein Herz ist, daß man die schönen Gefühle verachtet, daß man sich aus jedem Ja und Nein ein Gewissen macht. Der Glaube macht selig: folglich lügt er. Die Wahrheit ist kein Heilmittel. Es gibt keine prästabilierte Harmonie zwischen der Förderung der Wahrheit und dem Wohl der Menschheit. Wie, wenn die Wahrheiten gerade das, zu trösten, nicht zu leisten vermöchten? Wäre das ein Einwand gegen die Wahrheiten? Was haben diese denn mit dem Zustand leidender, verkümmerter, kranker Menschen gemeinsam, daß sie gerade ihnen nützlich sein müßten!

Und schließlich: was zwingt uns zu der Annahme, daß es einen wesenhaften Gegensatz von wahr und falsch gibt? Warum überhaupt Wahrheit? Warum nicht lieber Unwahrheit? Und Ungewißheit? Und selbst Unwissenheit? Hier ist eine Lücke in jeder Philosophie: allen ältesten und jüngsten Philosophen fehlt ein Bewußtsein darüber, inwiefern der Wille zur Wahrheit selbst erst einer Rechtfertigung bedarf.

Der Wille zur Wahrheit gründet sich auf die Moral; er ist ein Wille des nicht Täuschens, der auch sich selber nicht täuschen will. Die Frage: Wozu Wissenschaft? geht so zurück auf das moralische Problem. Der Wahrhaftige in jenem verwegenen und letzten Sinne, wie ihn der Glaube an die Wissenschaft voraussetzt, bejaht damit eine andere Welt als die des Lebens, der Natur und der

Geschichte, denn Leben, Natur und Geschichte sind unmoralisch. Und insofern er jene andere Welt bejaht: muß er damit nicht ihr Gegenstück, diese unsere Welt verneinen? Ist also Streben nach Wahrheit das Streben der Wissenschaft, so ist es immer noch ein metaphysischer Glaube, auf dem der Glaube an die Wissenschaft letztlich beruht: jener Christenglaube, der auch der Glaube Platos war, daß Gott die Wahrheit ist, daß die Wahrheit göttlich ist. Wie aber: wenn gerade dies immer mehr unglaubwürdig wird, wenn nichts sich mehr als göttlich erweist, es sei denn der Irrtum, die Blindheit, die Lüge; wenn Gott selbst sich als unsere längste Lüge erweist?

Und wir haben nur die Wahl: entweder jene göttliche Welt oder diese Welt. Bisher stand diese Welt im Nachteil; sie wurde bisher als falsch angesehen und zwar genau um der Eigenschaften willen, die ihre Realität ausmachen: Wechsel, Vielheit, Gegensatz, Widerspruch, Krieg. Dagegen gab es: die Wahrheit an sich, das Gute an sich, den Geist an sich und so weiter. So alle dogmatische Philosophie: die Vedantalehre in Indien, der Platonismus in Europa. Heute aber fangen wir an zu erkennen, daß das die Wahrheit auf den Kopf stellen hieß, so vom Geist und vom Guten zu reden wie Plato es getan hat. Wie kam er doch dazu? Muß man nicht in der Tat als Arzt fragen: Woher eine solche Krankheit am schönsten Gewächs des Altertums, an Plato? Hat ihn doch der böse Sokrates verdorben? War Sokrates doch der Verderber der Jugend? Und hatte seinen Schierling verdient? Aber der Kampf gegen Plato oder, um es verständlicher und fürs „Volk" zu sagen, der Kampf gegen den christlich-kirchlichen Druck von Jahrtausenden — denn Christentum ist Platonismus fürs Volk — hat in Europa eine prachtvolle Spannung des Geistes geschaffen, wie sie auf Erden noch nie da war: mit einem so gespannten Bogen kann man nunmehr nach den fernsten Zielen schießen.

Die Moral also ist die eine Quelle der Wahrheit, der Metaphysik, der „wahren" Welt gegenüber dieser Welt. Es gibt noch andere Quellen. Die allererste Quelle ist vielleicht der Traum gewesen. Im Traum glaubt der Mensch in den Zeitaltern roher, uranfänglicher Kultur, eine zweite reale Welt kennen zu lernen.

Im Traum fand man so den Anlaß zu einer Scheidung der Welt, wie auch die Zerlegung in Leib und Seele, die Herkunft alles Geisterglaubens und wahrscheinlich auch des Götterglaubens mit dieser ältesten Auffassung vom Traum zusammenhängt.

Weiter aber kommt für die Psychologie der Metaphysik in Betracht der Einfluß der Furchtsamkeit. Was am meisten gefürchtet worden ist, die Ursache der mächtigsten Leiden (Herrschsucht, Wollust usw.) ist von den Menschen am feindseligsten behandelt und aus der „wahren" Welt elimiert worden. So haben sie die Affekte Schritt für Schritt weggestrichen, Gott als Gegensatz des Bösen angesetzt, das heißt die Realität in die Negation der Begierden und Affekte gelegt, das heißt gerade ins Nichts. Insgleichen ist die Unvernunft, das Willkürliche, Zufällige gehaßt worden als Ursache zahlloser physischer Leiden. Folglich negierte man dies Element im an sich Seienden und faßte dies als absolute Vernünftigkeit und Zweckmäßigkeit. Desgleichen ist der Wechsel, die Vergänglichkeit gefürchtet und aus der „wahren" Welt gestrichen worden.

Diese Welt ist scheinbar, folglich gibt es eine wahre Welt; diese Welt ist bedingt, folglich gibt es eine unbedingte Welt; diese Welt ist widerspruchsvoll, folglich gibt es eine widerspruchslose Welt; diese Welt ist werdend, folglich gibt es eine seiende Welt: zu allen diesen Schlüssen hat das Leiden inspiriert; im Grunde sind es Wünsche, es möchte eine solche Welt geben. Es ist so der Haß gegen eine Welt, die leiden macht, der eine andere imaginiert, eine wertvollere: das Ressentiment der Metaphysiker gegen das Wirkliche ist hier schöpferisch.

Diese so geschaffene „wahre" Welt war bisher unser gefährlichstes Attentat auf das Leben. Sie ist die große Anzweiflerin und Wertverminderin der Welt, in der wir leben, die wir sind. Die Vorstellung einer anderen Welt ist bisher immer noch zum Nachteil, beziehungsweise zur Kritik dieser Welt ausgefallen. Der Begriff „wahre Welt" stellt diese Welt, die wirkliche Welt, als eine unwahrhaftige, betrügerische, unredliche, unechte, unwesentliche und folglich auch nicht unserem Nutzen zugetane Welt dar und als unratsam, sich ihr anzupassen; als besser, ihr zu widerstreben.

Die eigentliche Herkunft jener „wahren Welt" ist also die praktische, die Nützlichkeitssphäre: man geht zugrunde, wenn man nicht an eine andere Welt glaubt. Womit natürlich durchaus nicht bewiesen ist, was man behauptet: daß folglich jene andere Welt wirklich vorhanden ist. Der Schluß, der gezogen werden muß, ist vielmehr der, daß in dieser ganzen Wertung der Metaphysiker und Religiösen, bei der Lust- und Leidprobleme im Vordergrund stehen, daß in ihr sich etwas Müdes und Krankes ausdrückt. Es ist eine leidende, lebensmüde Art Mensch, die die Metaphysik, die „wahre Welt", geschaffen hat. Es ist ein Glaube der Unproduktiven, der Glaube, daß die Welt, die sein sollte, ist, wirklich existiert, ein Glaube derer, die nicht eine Welt schaffen wollen und können, wie sie sein sollte.

Wie also lautet die Antwort auf unsere Frage: Was ist Wahrheit? Die Antwort lautet: Wahrheit ist ein Wunschgebilde, ein Erzeugnis schwacher, müder Seelen. Mit anderen Worten: Wahrheit ist ein Hirngespinst.

Ist dem aber so, so erhebt sich nun ganz von selbst die weitere Frage: Wozu dann überhaupt Erkenntnis? Denn Erkenntnis will doch nichts anderes als Wahrheit, und Nietzsche ist doch trunken vom Glück der Erkenntnis. Wozu also Erkenntnis? Nietzsche beantwortet auch diese Frage entstehungsgeschichtlich. Wie er den Ursprung der Metaphysik aufdeckt und dadurch ihr Wesen erhellt, so deckt er auch den Ursprung der Erkenntnis überhaupt auf und erklärt damit ihr eigentliches Wesen. Er beantwortet jene Frage: Wozu Erkenntnis? — indem er Antwort gibt auf die andere Frage: Woher Erkenntnis? Woher stammt sie? Nietzsche antwortet: Aus der Furcht (vgl. Spenglers „Weltangst").

Der Mensch ist das furchtsamste aller Geschöpfe. In allem Fremden sieht er eine Gefahr. Darum sucht er das Unbekannte auf Bekanntes zurückzuführen. Das aber ist das Wesen der Erkenntnis, und das erleichtert, beruhigt, befriedigt, gibt außerdem ein Gefühl von Macht, und hier liegt die Lust, die mit der Wahrheit verbunden ist. Mit dem Unbekannten dagegen ist die Gefahr, die Unruhe, die Sorge verbunden: der erste Instinkt geht dahin, diese peinlichen Zustände wegzuschaffen. Das Verlangen nach Erkennt-

nis geht somit zurück auf ein Verlangen nach Sicherheit. Das Leben ist auf die Voraussetzung eines Glaubens an Dauerndes, regelmäßig Wiederkehrendes gegründet. In Hinsicht auf alle wesentlichen Werte darf es keinen Zweifel, keine Unsicherheit geben. Es ist notwendig, daß etwas für wahr gehalten wird, worin natürlich keineswegs liegt, daß es auch wahr ist. Aber um zu gedeihen, müssen wir stabil sein in unserem Glauben. Die Welt aber ist nicht stabil. Alles in ihr ist flüssig, wechselnd, vergänglich, werdend; Ruhe und Sicherheit aber verbürgt allein das Feste, Bleibende, Dauernde, Seiende. Was müssen wir also tun, um in der werdenden Welt ruhig und sicher leben zu können? Wir müssen die flüssige fest, die wechselnde dauernd, die vergängliche bleibend, die werdende seiend machen. Das aber tun wir durch unser Denken.

Die Logik, die Lehre und Kunst des Denkens, ist geknüpft an die Bedingung, daß es identische Fälle gibt. Damit logisch gedacht und geschlossen werden kann, muß diese Bedingung erst als erfüllt *fingiert* werden; denn in der wirklichen Welt gibt es keine identischen Fälle. Der Wille zur logischen Wahrheit kann sich also erst vollziehen, nachdem eine grundsätzliche Fälschung alles Geschehens angenommen ist. Das Tier Mensch kann nur unter einer relativen Richtigkeit, vor allem Regelmäßigkeit seiner Wahrnehmungen — so daß es Erfahrung kapitalisieren kann — gedeihen. Alles Erkennen ist daher schematisieren: dem Chaos soviel Regelmäßigkeit und Form auferlegen, wie es unserem praktischen Bedürfnis genug tut. Logisierung, Rationalisierung, Systematisierung sind also lauter Hilfsmittel des Lebens. Die erfinderische Kraft, welche Kategorien erdacht hat, arbeitet im Dienste des Bedürfnisses, nämlich von Sicherheit, von schneller Verständlichkeit, auf Grund von Zeichen und Klängen, von Abkürzungsmitteln. Alle Begriffe sind Abkürzungsmittel. Es handelt sich bei Substanz, Subjekt, Objekt, Sein, Werden nicht um metaphysische Wahrheiten, sondern wie bei der Moral eine durch lange Erfahrung erprobte und erwiesene Lebensweise zuletzt als Gesetz, als dominierend zum Bewußtsein kommt: ganz dasselbe ist mit den Kategorien der Vernunft geschehen. Nach vielem Tasten und Herumgreifen haben sie sich bewährt durch ihre relative Nützlichkeit. So

wirkten sie allmählich als befehlend, als unumgänglich, als Voraussetzung, und nun galten sie als apriori, als jenseits der Erfahrung, als unbeweisbar. Und doch drücken sie wahrscheinlich nichts aus als eine bestimmte Rassen- und Gattungszweckmäßigkeit; bloß ihre Nützlichkeit ist ihre Wahrheit.

Der Wille zur Wahrheit ist also nichts anderes, als das Verlangen nach einer Welt des Bleibenden. Der Glaube an das Seiende erweist sich nur als eine Folge, das eigentliche primum mobile ist der Unglaube an das Werdende, das Mißtrauen gegen das Werdende, die Geringschätzung alles Werdens. Die Welt ist ein Chaos des Werdenden. Der Wille zur Wahrheit ist ein fest Machen, ein dauerhaft Machen, eine Ausdeutung des Werdenden ins Seiende. Wahrheit ist somit nicht etwas, das da wäre und das aufzufinden, zu entdecken wäre, sondern es ist etwas, das zu schaffen ist: es gibt den Boden für eine Prozedur ab, mehr noch für einen Willen der Überwältigung, der an sich kein Ende hat; es ist ein ewiges Bestimmen, nicht ein Bewußtwerden von etwas, das an sich fest und bestimmt wäre. Erkenntnis ist, anders ausgedrückt, ein Wort für den Willen zur Macht. Ähnlich hatte ja schon Schopenhauer über den Ursprung der Erkenntnis gelehrt. Sie geht aus dem Willen, dem Grundwesen des Menschen selbst hervor und gehört zur höheren Stufe der Willensobjektivation als eine Leuchte des Willens, eine μηχάνη, ein Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art, so gut wie jedes andere Organ des Leibes. Ähnlich also Nietzsche: Erkenntnis erleichtert das Leben, sie lehrt die Dinge beherrschen, sie ist eine Existenzbedingung. Das Forum, vor dem der Sinn für Wahrheit sich legitimieren muß, ist nicht die Moralität, auch nicht irgendeine metaphysische Welt, sondern der Machtwille. Die Wahrheit, will sagen, die wissenschaftliche Methodik ist von solchen erfaßt und gefördert worden, die in ihr ein Werkzeug des Kampfes errieten. Die Wahrheit beweist sich mit dem Gefühl der erhöhten Macht, mit der Nützlichkeit, mit der Unentbehrlichkeit, kurz: mit Vorteilen.

Die Verirrung der Philosophen beruht darauf, daß man, statt in der Logik und den Vernunftkategorien Mittel zu sehen zum Zurechtmachen der Welt nach Nützlichkeitszwecken, also grundsätzlich zu

einer nützlichen Fälschung — man in ihnen das Kriterium der Wahrheit, beziehungsweise der Realität zu haben glaubte. Das Kriterium der Wahrheit war in der Tat bloß die psychologische Nützlichkeit eines Systems prinzipieller Fälschungen; und da eine Gattung Tier nichts Wichtigeres kennt, als sich zu erhalten, so durfte man in der Tat hier von Wahrheit reden. Die Naivität war nur die, die anthropozentrische Idiosynkrasie als Maß der Dinge, als Richtschnur über real und unreal zu nehmen, kurz: eine Bedingtheit zu verabsolutieren.

Logik ist also nur eine ins Unbedingte erhobene Nützlichkeit und Lebensnotwendigkeit. Die logischen Axiome sind Imperative über das, was als wahr gelten soll. Sie sind Maßstab und Mittel, um den Begriff Wirklichkeit überhaupt erst zu schaffen. Die Logik ist der Versuch, nach einem von uns gesetzten Seinsschema die wirkliche Welt zu begreifen, richtiger, sie formulierbar, berechenbar zu machen. Man darf also diese Nötigung: Begriffe, Gattungen, Formen, Zwecke, Gesetze (eine Welt der identischen Fälle) zu bilden, nicht so verstehen, als ob wir damit die „wahre Welt“ zu fixieren imstande wären; sondern als Nötigung, uns eine Welt zurechtzumachen, bei der unsere Existenz ermöglicht wird: wir schaffen damit eine Welt, die berechenbar, vereinfacht, verständlich für uns ist. Die Welt erscheint uns als logisch, weil wir sie erst logisiert haben. Den Willen zur Wahrheit nennt deshalb Zarathustra den Willen zur Denkbarkeit alles Seienden: Alles Seiende wollt ihr erst denkbar machen, denn ihr zweifelt mit guten Mißtrauen, ob es schon denkbar ist. Aber es soll sich euch fügen und biegen — so will's euer Wille. Glatt soll es werden und dem Geiste untertan als sein Spiegel und Widerbild.

Nehmen wir zum Beispiel den Begriff der Gattung. Gattung drückt nur die Tatsache aus, daß eine Fülle ähnlicher Wesen zu gleicher Zeit hervortritt und daß das Tempo in Weiterwachsen und sich Verändern eine lange Zeit verlangsamt ist, so daß die tatsächlichen kleinen Fortsätze und Zuwachsungen nicht in Betracht kommen. Die „Form“ gilt als etwas Dauerndes und deshalb Wertvolles; aber die Form ist bloß von uns erfunden. Und wenn noch so oft dieselbe Form erreicht wird, so bedeutet das nicht,

daß es dieselbe Form ist, sondern es erscheint immer etwas Neues, und nur wir, die wir vergleichen, rechnen das Neue, insofern es Altem gleicht, zusammen in die Einheit der „Form“, als ob ein Typus erreicht werden sollte, der gleichsam der Bildung vorschwebte und innewohnte (vgl. Vaihingers Philosophie des Als ob).

Höchst lehrreich ferner für unsere Logisierung und Vermenschlichung der Welt ist unser Begriff von Ursache und Wirkung: das Kausalitätsproblem. Es gibt keinen Kausalitätssinn, wie Kant meint. Es ist vielmehr von seiner Entstehung zunächst dasselbe zu sagen, was vom Erkennen überhaupt: der Ursachentrieb ist bedingt und erregt durch das Furchtgefühl. Der angebliche Kausalitätsinstinkt ist nur die Furcht vor dem Ungewohnten und der Versuch, in ihm etwas Bekanntes zu entdecken, ein Suchen nicht nach Ursachen, sondern nach Bekanntem. Das Bewußtsein liefert uns nie ein Beispiel von Ursache und Wirkung. Das Aufeinanderfolgen von Gedanken und Gefühlen ist nur das Sichtbarwerden derselben im Bewußtsein. Daß diese Reihenfolge irgend etwas mit einer Kausalverkettung zu tun habe, ist völlig unglaubwürdig, wenn auch scheinbar im höchsten Grade. Veränderungen sind nur Erscheinungen oder Sinnesvorgänge für uns. Wenn wir zwischen ihnen noch so regelmäßige Wiederkehr ansetzen, so ist damit nichts begründet als eben diese Tatsache, daß es immer so geschehen ist. Das Gefühl, daß das post hoc ein propter hoc sei, ist leicht als Mißverständnis abzuleiten.

Die Gewohnheit zunächst, darin hat Hume recht, läßt uns erwarten, daß ein gewisser, oft beobachteter Vorgang auf den andern folgt. Was uns aber die außerordentliche Festigkeit des Glaubens an Kausalität gibt, ist nun nicht die große Gewohnheit dieses Hintereinanders von Vorgängen, sondern unsere Unfähigkeit, ein Geschehen anders interpretieren zu können als ein Geschehen aus Absichten. Es ist der Glaube an das Lebendige und Denkende als das einzig Wirkende, an den Willen, die Absicht; es ist der Glaube, daß alles Geschehen eine Tat sei, daß alles Tun einen Täter voraussetze; es ist der Glaube an das Subjekt. In jedem Urteil steckt der ganze tiefe, volle Glaube an Subjekt und Prädikat oder an Ursache und Wirkung; nämlich als die Behauptung, daß jede Wirkung Tätigkeit

sei und daß jede Tätigkeit einen Täter voraussetze. Ich bemerke etwas und suche nach einem Grunde dafür — das heißt ursprünglich: ich suche nach einer Absicht darin und vor allem nach einem, der Absicht hat, nach einem Subjekt, einem Täter. Alles Geschehen ein Tun; in allem Geschehen sah man ehemals Absicht; das ist unsere älteste Gewohnheit.

Wir haben absolut keine Erfahrung über eine Ursache. Psychologisch nachgerechnet, kommt der ganze Begriff daher, daß wir Ursache sind, zum Beispiel dafür, daß der Arm sich bewegt. Aber was haben wir gemacht? Wir haben ein Gefühl von Kraft, Anspannung, Widerstand, ein Muskelgefühl, das schon der Beginn der Handlung ist, als Ursache mißverstanden; oder den Willen, dies und das zu tun, weil auf ihn die Tätigkeit folgt, als Ursache verstanden: wir haben unser Willensgefühl, unser Freiheitsgefühl, unser Verantwortungsgefühl, unsere Absicht zu einem Tun in den Begriff Ursache zusammengefaßt. Der Glaube an Kausalität als der Glaube an Kraft und deren Wirkung ist also eine Übertragung unseres Erlebnisses, wobei wir Kraft und Kraftgefühl identifizieren. Nirgends aber bewegt die Kraft die Dinge: es gibt gar keine andere Kausalität als die von Wille zu Wille. Es ist Wunderglaube, den Gedanken als Ursache einer mechanischen Bewegung zu setzen. Noch einmal: wir haben durchaus keine Erfahrung über eine Ursache. Man vergleiche dazu Goethes Wort: Wir wollen Bedingungen, nicht Ursachen erforschen.

In diesen Zusammenhang des Problems von Ursache und Wirkung gehört auch das Ding samt seinen Eigenschaften. Wir haben Veränderungen an uns nicht als solche genommen, sondern als ein „an sich", das uns fremd ist, das wir nur wahrnehmen, und wir haben sie nicht als ein Geschehen, sondern als ein Sein gesetzt, als Eigenschaft, und ein Wesen hinzuerfunden, an dem sie haften, das heißt: wir haben die Wirkung als Wirkendes angesetzt und das Wirkende als Seiendes. Wenn ich sage: der Blitz leuchtet — so habe ich das Leuchten einmal als Tätigkeit, und das andere Mal als Subjekt gesetzt, also dem Geschehen ein Sein untergelegt, welches mit dem Geschehen nicht eins ist, vielmehr bleibt, ist und nicht wird. Das Geschehen als Wirkung anzusetzen und die Wir-

kung als Sein: das ist der doppelte Irrtum, dessen wir uns schuldig machen.

Ein Ding ist darum nichts anderes als die Summe seiner Wirkungen, synthetisch gebunden durch einen Begriff, ein Bild (vergleiche Mach: Ein Ding ist ein Gedankensymbol für einen Empfindungskomplex von relativer Stabilität). Die Entstehung der Dinge ist ganz und gar das Werk der Vorstellenden, Denkenden, Wollenden, Empfindenden — der Begriff Ding selbst ebenso wie alle seine Eigenschaften. Ding sein heißt in Beziehungen sein und diese Beziehungen sind erst von uns geschaffen (vgl. Berkeley, Lotze). Die Dingheit ist also unser Werk. Das Subjekt allein ist nachweisbar. Man könnte die Hypothese aufstellen, daß es nur Subjekte gibt, daß Objekt nur eine Art Wirkung von Subjekt auf Subjekt ist — das Objekt also ein Modus des Subjekts. Anders ausgedrückt: der anscheinend objektive Charakter der Dinge könnte vielleicht bloß auf eine Graddistanz innerhalb des Subjektiven hinauslaufen: daß sich etwa das langsam Wechselnde uns als objektiv, als dauernd, seiend, an sich herausstellte.

Diese psychologische Ableitung der Dinge verbietet uns auch, von „Ding an sich" zu reden. Sind nämlich die Eigenschaften eines Dinges nur Wirkungen auf andere Dinge, so ist folgendermaßen zu schließen: Die Eigenschaften eines Dinges sind nur Wirkungen auf andere Dinge; denkt man andere Dinge weg (sie sind ja in Wirklichkeit nicht vorhanden), so hat ein Ding keine Eigenschaften, das heißt, es gibt kein Ding; das heißt: es gibt kein Ding an sich.

Es gibt demzufolge auch kein Bewußtsein im Sinne der gewöhnlichen Auffassung, ein Bewußtsein nämlich als eine Sache, die einer andern Sache, der Welt, gegenüberstände. So heute vor allem der Pragmatismus. Ähnlich schon Nietzsche. Wir reden vom Bewußtsein, so führt er aus, als einer Einheit, als einem Wesen, als Geist, als Seele, einem Etwas, das fühlt, denkt, will. Man hat die Erkenntnis absolut, als Fähigkeit des Bewußtseins, hingestellt; man hat die „wahre Welt" als Geisteswelt, als zugänglich durch die Bewußtseinstatsachen hingestellt; man hat das Bewußtsein als Maßstab, als höchsten Wertzustand des Lebens angesetzt, weshalb in-

stinktiv alle Philosophen darauf aus waren, ein Gesamtbewußtsein, ein bewußtes Mitleben, Mitwollen alles dessen, was geschieht, einen Geist, einen Gott zu imaginieren — wodurch das Dasein zum Monstrum wird. In Wirklichkeit ist das Bewußtsein nur als ein Werkzeug, als eine Einzelheit im Gesamtleben zu verstehen. Das Bewußtsein ist nicht die Leitung, sondern nur Organ der Leitung; es ist nur ein Mittel der Mitteilbarkeit; es ist im „Verkehr" entwickelt und in Hinsicht auf Verkehrsinteressen — Verkehr hier verstanden auch von der Einwirkung der Außenwelt und den unserseits dabei nötigen Reaktionen, ebenso wie von unseren Wirkungen nach außen.

Das Bewußtsein ist nur ein Mittel mehr in der Erhaltung und Machterweiterung des Lebens und lange nicht das wesentlichste. Es ist Leibnizens unvergleichliche Erkenntnis, daß die Bewußtheit nur ein Akzidenz der Vorstellung ist, nicht deren notwendiges und wesentliches Attribut. Der allergrößte Teil unseres geistigen Wirkens verläuft unbewußt, ungefühlt. An allen wesentlichen Vornahmen unserer Erhaltung, unseres Wachstums ist das Bewußtsein unschuldig, es verursacht nichts; das Bewußtsein ist ein Ende; alles was bewußt wird, ist durch und durch erst zurechtgemacht, vereinfacht, schematisiert, ausgelegt. Das Bewußtsein ist eine Oberfläche. Die allergrößte Menge der Bewegungen überhaupt hat nichts mit Bewußtsein zu tun; auch nicht mit Empfindungen. Von den zahlreichen Einwirkungen in jedem Augenblick, zum Beispiel der Luft, der Elektrizität, empfinden wir fast nichts; es könnte genug Kräfte geben, welche, obschon sie nie zur Empfindung kämen, uns fortwährend beeinflussen. Empfindungen und Gedanken sind etwas äußerst Geringes im Verhältnis zu dem zahllosen Geschehen in jedem Augenblick — wobei allerdings, erkenntnistheoretisch, zu fragen wäre, ob es nach dem Obigen (Berkeley: esse est percipi) überhaupt ein „Geschehen" ohne „Empfindung" geben kann. Aber Nietzsche redet hier nicht mehr erkenntnistheoretisch, sondern praktisch, etwa im Sinne jener Bemerkung Goethes: Die Vernunft wird in der Welt nicht Herrscherin werden, denn sie hat keine Unterlagen, ist bloß geistig. Die wahre Produktionskraft, sagt dementsprechend derselbe Goethe, liegt doch im Unbewußten, wie ähnlich wieder Nietzsche: Das Genie sitzt im Instinkt, die Güte ebenfalls. Wir müssen das voll-

kommene Leben dort suchen, wo es am wenigsten mehr bewußt wird, das heißt: seine Logik, seine Gründe, seine Mittel und Absichten, seine Nützlichkeit sich vorführt.

Schon im Begriff des Denkens selbst liegen für den Philosophen eine Reihe von Fragen der Metaphysik, recht eigentlich Gewissensfragen des Intellekts. Sie heißen: Woher nehme ich den Begriff Denken? Warum glaube ich an Ursache und Wirkung? Wer gibt mir das Recht, vom Ich als Ursache und endlich von einem Ich als Gedankenursache zu reden? Was das letzte betrifft, so ist gegen den Aberglauben der Logiker zu sagen: Ein Gedanke kommt, wenn er will und nicht, wenn ich will. So daß es eine Fälschung des Tatbestandes ist zu sagen: Das Subjekt Ich ist die Bedingung des Prädikates Denken, — wobei wir an Lichtenberg erinnern, der meint: es denkt, sollte man sagen, wie man sage: es blitzt. Aber schon dieses „es“ ist nach Nietzsche zu viel, es enthält eine Auslegung des Vorgangs und gehört nicht zum Vorgang selbst. Denken, müßten wir sagen, kommt eigentlich gar nicht vor; das ist eine ganz willkürliche Fiktion, erreicht durch Heraushebung eines Elementes aus dem Prozeß und Subtraktion aller übrigen. Es wird gedacht, folglich gibt es Denkendes: darauf läuft die Argumentation des Cartesius hinaus. Aber das heißt unseren Glauben an den Substanzbegriff schon als wahr, als apriori ansetzen. Daß, wenn gedacht wird, es etwas geben muß, das denkt, ist einfach eine Formulierung unserer grammatischen Gewöhnung, welche zu einem Tun einen Täter setzt.

Damit kommen wir zu dem Anteil, den an der Logisierung der Welt die Sprache hat. Die Sprache nämlich erst schafft Dinge, Einheiten, zufolge jenem Hange, das Ähnliche als gleich zu behandeln, identische Fälle zu schaffen. Die Sprache erst schafft „wirkende“ „Subjekte“; auch der Wille ist bloß ein Wort, nicht ein Vermögen, das etwas wirkt. Die Sprache gehört ihrer Entstehung nach in die Zeit der rudimentärsten Form von Psychologie; wir kommen in ein grobes Fetischwesen hinein, wenn wir uns die Grundvoraussetzungen der Sprachmetaphysik, auf deutsch: der Vernunft, zum Bewußtsein bringen. Das sieht überall Täter und Tun, das glaubt ans Ich als ans Sein, ans Ich als Substanz und projiziert den Glauben an die Ich-Substanz auf alle Dinge, es schafft erst damit

den Begriff Ding. Es ist die Verführung der Sprache, welche alle Wirkung bedingt sein läßt durch ein Wirkendes, durch ein Subjekt. Der Blitz leuchtet, sagt man: damit wird der Blitz von seinem Leuchten getrennt und dieses als Tun, als Wirkung eines Subjektes Blitz gefaßt. So wirkt die Sprache mit zur Logisierung der Welt. Aber sie ist auf die allernaivsten Vorurteile hin gebaut. Schon die verschiedenen Sprachen nebeneinander gestellt zeigen, daß es beim Wort nie auf die Wahrheit, nie auf einen adäquaten Ausdruck ankommt, denn sonst gäbe es nicht so viele Sprachen. Der Sprachbildner war allerdings nicht so bescheiden zu glauben, daß er den Dingen eben nur Bezeichnungen gäbe; er drückte, wie er wähnte, das höchste Wissen über die Dinge mit den Worten aus. Überall, wo die Uralten ein Wort hinstellten, da glaubten sie, eine Entdeckung gemacht zu haben, und hatten doch nur an ein Problem gerührt. Jetzt muß man bei jeder Erkenntnis über steinharte, verewigte Worte stolpern und wird dabei eher ein Bein brechen als ein Wort. Nach Langes „Geschichte des Materialismus", einem der Lieblingsbücher Nietzsches, ist zum Beispiel, so fügen wir als Erläuterung hinzu, der Grundfehler der aristotelischen Begriffslehre die Tendenz, das Wesen unmittelbar aus dem Worte abzuleiten; Aristoteles habe aus dem Wort „Sein" ein Ding gemacht, gleich als ob es in der Natur einen Gegenstand gäbe, der mit dem Wort „das Sein" bezeichnet werde. Ebenso weist Lange darauf hin, daß Lockes Vernunftkritik in eine Kritik der Sprache ausläuft. Und Kant sagt: Worte können nicht die ganze Idee ausdrücken; ein Wort ist immer nur ein Wegweiser, und kein Begriff deckt genau ein Naturphänomen. Und nach Goethe sind zum Beispiel alle Worte für Farben nur ungefähre Bezeichnungen.

Anderseits weiß nun Nietzsche, daß es nicht in unserem Belieben steht, unser sprachliches Ausdrucksmittel zu verändern, und daß die Forderung einer adäquaten Ausdrucksweise unsinnig ist. Es liegt im Wesen der Sprache, sagt er, eine bloße Semiotik zu sein, bloße Relationen auszudrücken. Der Begriff Wahrheit ist hier widersinnig. Daher weist Mauthner, der die Nietzeschen Äußerungen zur Sprachmetaphysik weiter verarbeitet hat, darauf hin, daß Wissenschaft als Welterklärung immer unmöglich sein wird, weil die feine Wirklich-

keit mit den groben Zangen der Sprache nicht zu fassen ist, und unsere Vernunft ist nun einmal nichts anderes als unsere Sprache.

Das ist nun in der Tat der Hauptgrund der Unzulänglichkeit der heute herrschenden Welterklärung, der mechanistischen nämlich. Auch der Mechanismus, führt Nietzsche aus, operiert durchaus mit einer zurechtgemachten Welt. Alle seine Voraussetzungen: Stoff, Atom, Schwere, Druck und Stoß sind nicht Tatsachen an sich, sondern Interpretationen mit Hilfe psychologischer Fakta. Um die Welt zu begreifen, müssen wir sie berechnen können; um sie berechnen zu können, müssen wir konstante Ursachen haben; weil wir in der wirklichen Welt keine konstanten Ursachen finden, erdichten wir sie uns: das ist die Herkunft der Atomistik — wobei der Begriff Atom aus unserer psychologischen Erfahrung Ich genommen ist. Ebenso sind Druck und Stoß etwas unsäglich Spätes, Abgeleitetes, Unursprüngliches: sie setzen ja schon etwas voraus, was zusammenhält und drücken und stoßen kann. Aber woher hielte es zusammen? Und der ganze mechanistische Begriff der Bewegung ist bereits eine Übersetzung des originalen Vorgangs in die Zeichensprache von Auge und Getast. Wir können eben nicht anders: wir müssen alle Bewegung, alle Erscheinung als Symptom eines innerlichen Geschehens fassen und uns dabei der Analogie des Menschen bedienen.

Ähnlich steht es mit dem Begriff Naturgesetz überhaupt. Die Notwendigkeit der Natur wird durch den Ausdruck Gesetzmäßigkeit menschlicher und ein rechter Zufluchtswinkel mythologischer Träumerei. In Wirklichkeit gibt es keine Naturgesetze; es handelt sich vielmehr um eine Feststellung von Machtverhältnissen zwischen zwei oder mehreren Kräften. Ursache und Wirkung sind nicht zwei aufeinanderfolgende Zustände, sondern es handelt sich um einen Kampf zweier an Macht ungleicher Elemente: es wird ein neues Arrangement von Kräften erreicht. Grad von Widerstand und Grad von Übermacht: darum handelt es sich in allem Geschehen. Dabei kann aber nicht von einem Gesetz die Rede sein, denn jede Macht zieht in jedem Augenblick ihre letzte Konsequenz. Gerade dies, daß es kein Anderskönnen gibt, darauf beruht die Berechenbarkeit. Die Einmischung des Ding-Subjekt-Atombegriffes, des Tätigkeitsbegriffes (die Trennung von Ursache Sein und Wirken), des Bewegungsbegriffes, des Zahlbegriffes: das

alles ist phänomenal, ist Zutat unseres Bewußtseins. Eliminieren wir diese Zutaten, so bleiben keine Dinge übrig, sondern dynamische Quanta in einem Spannungsverhältnis zu andern dynamischen Quanten. Der Wille zur Macht, nicht ein Sein, nicht ein Werden, sondern ein Pathos: dies ist die elementarste Tatsache, aus der sich erst ein Werden, ein Wirken ergibt.

Also die mechanische Notwendigkeit ist kein Tatbestand; wir erst haben sie in das Geschehen hinein interpretiert. Wir haben die Formulierbarkeit des Geschehens ausgedeutet als Folge einer über dem Geschehen waltenden Nezessität; aber daraus, daß ich etwas Bestimmtes tue, folgt keineswegs, daß ich es gezwungen tue. Der Zwang ist in den Dingen gar nicht nachweisbar. Erst dadurch, daß wir Subjekte, Täter in die Dinge hineingedeutet haben, entsteht der Anschein, daß alles Geschehen die Folge von einem auf Subjekte ausgeübten Zwange sei. Daraus, daß etwas regelmäßig erfolgt und berechenbar erfolgt, ergibt sich nicht, daß es notwendig erfolgt.

Auch die Physik ist also nur eine Weltauslegung und Zurechtlegung nach uns selber und nicht eine Welterklärung. Aber insofern sie sich auf den Glauben an die Sinne stellt, gilt sie als mehr und muß auf lange hinaus noch als mehr, nämlich als Erklärung gelten. Sie hat Auge und Finger für sich, sie hat den Augenschein und die Handgreiflichkeit für sich. Anderseits jedoch handhabt sie einen Grundbegriff, der in ihrer Fassung durchaus leer und unvorstellbar ist und darum kein Bürgerrecht in der Wissenschaft beanspruchen darf: das ist der Begriff der Kraft. Dieser siegreiche Begriff der Kraft, mit dem die Physiker Gott und die Welt geschaffen haben, bedarf einer Ergänzung: es muß ihm ein Wille zugesprochen werden, der Wille zur Macht, das heißt das unersättliche Verlangen nach Bezeigen der Macht, der schöpferische Trieb. Im übrigen gehört auch dieser Begriff der Kraft, wie Nietzsche weiter hätte erinnern können, zu jener Vermenschlichung der Natur, von der oben die Rede war: er ist, nach Dubois Reymond, nichts als eine versteckte Ausgeburt des unwiderstehlichen Hanges zur Personifikation, der uns eingeprägt ist.

Weiter führt Nietzsche gegen die mechanistische Betrachtungsweise aus: Sie kann die Empfindung nicht erklären. Alles nämlich,

wofür das Wort Erkenntnis Sinn hat, bezieht sich auf das Reich, wo gezählt, gewogen, gemessen werden kann: auf die Quantität; während umgekehrt alle unsere Wertempfindungen, das heißt aber eben unsere Empfindungen, an Qualitäten haften. Empfindung kann nicht aus Bewegung hervorgehen, kann nicht aus einer nicht empfindenden Substanz hergeleitet werden. Die Wissenschaft muß darum zum Beispiel leugnen, daß „gewollt" werde; sie fragt nicht nach den Motiven der Handlung, als ob diese vor der Handlung im Bewußtsein gewesen wären, sondern sie zerlegt erst die Handlungen in eine Gruppe mechanischer Erscheinungen und sucht die Vorgeschichte dieser mechanischen Bewegungen, aber nicht im Fühlen, Empfinden, Denken. Ihr Problem ist eben, die Welt zu erklären, ohne zu Empfindungen als Ursache zu greifen — denn das hieße ja als Ursache der Empfindung die Empfindung annehmen, wäre also ein circulus vitiosus und anderseits den Voraussetzungen des Mechanismus zuwiderlaufend.

Darum aber ergibt die ganze mechanistische Theorie den Eindruck der Sinnlosigkeit. Sie hat zwar, wie schon angedeutet, zur Zeit immer noch das gute Gewissen auf ihrer Seite. Man verbirgt ein schadenfrohes Schmunzeln nicht, sagt Nietzsche, wenn wieder einmal die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksal einer Pflanze oder eines Eidotters auf Druck und Stoß zurückgeführt ist; kurz, man huldigt von ganzem Herzen, wenn in einer so ernsthaften Angelegenheit ein scherzhafter Ausdruck erlaubt ist, dem Prinzip der größtmöglichen Dummheit. Inzwischen ergibt sich gerade bei den ausgesuchten Geistern, welche in dieser Bewegung stehen, ein Vorgefühl, eine Beängstigung zu erkennen, als ob die Theorie ein Loch habe: man kann Druck und Stoß selber nicht erklären; man wird die actio in distans nicht los; man hat den Glauben an das Erklären-Können selber verloren und gibt mit sauertöpfischer Miene zu, daß Beschreiben und nicht Erklären möglich ist. Und ist die Berechenbarkeit der Welt in Formeln wirklich ein Erklären, ein Begreifen? Was wäre wohl an einer Musik begriffen, wenn alles, was in ihr berechenbar ist und in Formeln ausgedrückt werden kann, berechnet wäre!

Alles in allem formuliert Nietzsche seine Stellung zur mechanistischen Bewegung folgendermaßen: er fühle sich im Zusammenhang

mit ihr, wenn es gelte, alle moralischen und ästhetischen Fragen auf physiologische; alle physiologischen auf chemische; alle chemischen auf mechanische zurückzuführen. Aber es unterscheide ihn von ihr, daß er nicht an Materie glaube, und daß er den Jesuiten Boscovich (der Mitte des 18. Jahrhunderts den Atomen alle und jede Ausdehnung absprach) für einen der großen Wendepunkte halte wie etwa Kopernikus. Während Kopernikus nämlich uns überredet habe zu glauben, wider alle Sinne, daß die Erde nicht feststehe, lehre Boscovich den Glauben an das Letzte, was von der Erde noch „feststand", abschwören, den Glauben an den Stoff, an die Materie, an das Erdenrest- und Klümpchen Atom: das sei der größte Triumph über die Sinne, der bisher auf Erden errungen sei.

Noch in einer anderen Hinsicht fühlt Nietzsche sich, trotz seiner Kritik, in Zusammenhang mit der mechanistischen Weltanschauung: insofern sie nämlich antiteleologisch oder, wie er sich ausdrückt, spinozistisch ist. Wiederum aber mit dem Unterschied, daß er auch den Zweck und den Willen *in uns* für Täuschung hält. Es gibt keinen Willen: es gibt Willenspunktationen, die beständig ihre Macht mehren oder verlieren — eben jene unausgedehnten Atome, die also etwa den Leibnizischen Monaden verglichen werden können. Übrigens ist auch nach der heutigen Mechanik das „Uratom" unstofflich und damit auch ausdehnungslos und unteilbar.

Was nun die Teleologie, die Frage nach der Zweckmäßigkeit in der Natur betrifft, so ist es schwer, hier aus Nietzsches zeitlich weit auseinanderliegenden Bemerkungen eine einheitliche Anschauung herauszufinden. Ad hoc hat er sich mit der Frage beschäftigt in jenem Jugendfragment von 1868: Über die Teleologie seit Kant — das im Anhang des ersten Bandes der Biographie abgedruckt ist. Den Begriff der Zweckmäßigkeit bestimmt er hier als Lebensfähigkeit. Demzufolge könne die ganze Frage nur für die organische, nicht für die unorganische Natur gestellt werden. In der unorganischen Welt haben wir lauter Einheiten, nicht aber zusammengehörige, ineinander arbeitende Teile. Das organische Leben nun und alle Mittel, es zu erhalten, nennen wir zweckmäßig. Organismus aber weiter ist nichts anderes als Form, geformtes Leben. Und mit der Form, nicht mit dem Leben selber, hat es die Zweckmäßigkeit zu tun. Das

Leben ist etwas völlig Dunkles. Mit Zweckbegriffen und Zweckursachen rücken wir also gar nicht an die Erklärung des Lebens heran, sondern nur an die der Form. Das Leben ist unter einer erstaunlichen Menge von Formen möglich. Jede dieser Formen ist zweckmäßig, insofern sie eben das Leben ermöglicht. Formen und Zwecke sind also in der Natur identisch.

Neben dieser Begrenzung des Problems wäre aus jenem Fragment erwähnenswert der Hinweis auf die drei möglichen Standpunkte, die man in der ganzen Frage einnehmen könne. Auf drei Wegen, so hören wir, kann die Erklärung der Zweckmäßigkeit in der Natur versucht werden: erstens auf dem Wege Kants, der zu beweisen sucht, daß wir die Naturkörper nur als prämeditiert, als nach Zweckbegriffen geschaffen, zu denken vermögen. Da es aber auch viel Unzweckmäßiges in der Natur gebe, meint der junge Kritiker, so lasse sich auf diesem Wege nur das beweisen, daß die höchste Vernunft nur sporadisch wirke: es gibt keine einheitliche Teleologie, aber doch eine schaffende Intelligenz — wie Zarathustra es ausdrückt: Ein wenig Vernunft ist allen Dingen beigemischt...

Der zweite Standpunkt ist der der Naturphilosophie: Warum kann es nicht eine unbewußt das Zweckmäßige schaffende Macht geben? Das Fragment geht aber nicht näher auf diese Frage ein, sondern fügt bloß die Erläuterung hinzu: man denke an den Instinkt der Tiere. Endlich gibt es noch die Empedokleische Lösung, wie Nietzsche sie nennt: daß das Zweckmäßige nur ein Zufall unter vielem Unzweckmäßigen ist. Dies dürfte die eigentliche Meinung auch des späteren Nietzsche sein. Jene ehernen Hände der Notwendigkeit, heißt es in der „Morgenröte", welche den Würfelbecher des Zufalls schütteln, spielen ihr Spiel unendliche Zeit: da müssen Würfe vorkommen, die der Zweckmäßigkeit und Vernünftigkeit jedes Grades vollkommen ähnlich sehen. Und vielleicht, so fügt er hinzu, sind auch unsere Willensakte, unsere Zwecke, nichts anderes als eben solche Würfe! Dementsprechend heißt es ein andermal: Unser ganzes Wollen, unser Zwecke-Setzen, vielleicht ist es nur eine Zeichensprache für etwas wesentlich anderes, für etwas nicht Wollendes, Unbewußtes, nur der feinste Anschein jener natürlichen Zweckmäßigkeit des Organischen, aber nichts davon Verschiedenes.

Vielleicht, so meint er, handele es sich, anders ausgedrückt, bei der ganzen Entwicklung des Geistes um den Leib: es ist die fühlbar werdende Geschichte davon, daß ein höherer Leib sich bildet. Das Organische steigt noch auf höhere Stufen. Unsere Gier nach Erkenntnis der Natur ist ein Mittel, wodurch der Leib sich vervollkommnen will; oder vielmehr: es werden Hunderttausende von Experimenten gemacht, die Ernährung, Wohnart, Lebensweise des Leibes zu verändern; das Bewußtsein und die Wertschätzungen in ihm, alle Arten von Lust und Unlust, sind Anzeichen dieser Veränderung und Experimente; zuletzt handelt es sich gar nicht um den Menschen: er soll überwunden werden...

So mündet Nietzsches Teleologie oder Antiteleologie in die Lehre vom Übermenschen, wie anderwärts — wir hörten schon davon — seine Erkenntnislehre auf den Willen zur Macht führt. Und auch die dritte seiner großen Lehren, die der Ewigen Wiederkunft, hängt wenigstens mit seiner Kritik der mechanistischen Theorie zusammen. Die Kraft, die nach dieser Theorie die Entwicklung trägt, sagt er, ist ihrem Begriff nach etwas Endliches, Begrenztes. Da aber die Zeit ihrem Wesen nach etwas Unendliches ist, also eine unendliche Zeit auch schon verflossen ist, so hätte nach jener mechanistischen Hypothese schon ein Ziel und Ende der Weltbewegung erreicht sein müssen. Nun aber ist das einzig feststehende Grundfaktum dies, daß die Weltbewegung kein Ziel gefunden hat. Sie kann also, nach Nietzsche, nur einen Kreislauf darstellen, in dem alles Gleiche ewig wiederkehrt. Der Mechanismus jedenfalls ist durch jenes Grundfaktum widerlegt.

An seine Stelle setzt Nietzsche eine Weltbetrachtung, die er Perspektivismus nennt. Die Welt ist ein Chaos des Werdens, ein Unendliches, ein Unübersehbares. Zum Leben aber gehört Ordnung, Übersehbares, Endliches. Das trägt unsere Erkenntnis in die Welt hinein. All unser Denken ist infolgedessen nur ein perspektivischer Schein, insofern wir in ihm eine engere, verkürzte, vereinfachte Welt uns schaffen, weil wir sie praktisch nötig haben. Wahrheit also, um auf sie zurückzukommen, ist demnach nicht etwas Metaphysisches, noch etwas Moralisches, sondern im Grunde etwas Biologisches. Auch hinter aller Logik und ihrer scheinbaren Selbstherrlichkeit stehen

Wertschätzungen, deutlicher gesprochen, physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben. Der Erkenntnistrieb ist ein Aneignungs- und Überwältigungstrieb. Diesem Triebe folgend haben sich die Sinne, das Gedächtnis, die Instinkte usw. entwickelt. Unsere Bedürfnisse sind es, die die Welt auslegen, unsere Triebe und deren Für und Wider. Jeder Trieb ist eine Art Herrschsucht; jeder hat seine Perspektive, welche er als Norm allen übrigen Trieben aufzwingen möchte. Der herrschende Trieb aber ist der Wille zur Macht. Er gibt die Perspektive ab wie für gut und böse, so auch für wahr und falsch: was meinem Machtwillen dient, was mein Lebensgefühl erhöht, das ist wahr. Man vergleiche das Goethesche: Was fruchtbar ist, allein ist wahr.

So Nietzsches Perspektivismus. Blicken wir von ihm aus noch einmal auf seine ganze Stellung zur Erkenntnis, seine Erkenntnistheorie, wenn wir sie so nennen wollen, zurück, so können wir feststellen, daß er auch hier eine Wandlung durchgemacht hat. Er beginnt als Kritiker und Verächter der Metaphysik: die Metaphysik stammt aus der Furcht und Schwäche. Allmählich erkennt er dann, daß die Metaphysik viel weiter reicht, als er zunächst gemeint hat, daß nämlich das ganze Reich des Denkens und Erkennens überhaupt auf Metaphysik aufgebaut und von Metaphysik durchzogen ist. Infolgedessen verändert sich der Standpunkt der Beurteilung. Zwar ist er zunächst folgerichtig genug, zu erklären: auch die Erkenntnis überhaupt stammt aus der Furcht. Bei der wachsenden Einsicht nun aber, daß alles Denken und Erkennen ein Lebenswerkzeug ersten Ranges ist, ein Mittel, des Lebens immer besser Herr zu werden, verwandelt sich jener negative Begriff der Furcht in den positiven des Willens zur Macht. Ist nun aber eine scharfe Trennung von Metaphysik und Erkenntnis überhaupt nicht mehr aufrecht zu erhalten, so ist die weitere Folge zu ziehen, daß auch die Metaphysik aus dem Machtwillen entspringt und so jener erste Schluß, sie stamme aus der Schwäche, nicht mehr in dieser Allgemeinheit aufrecht erhalten werden kann. Wie denn z. B. die Platonische Metaphysik und was an ihr hängt, das ganze Christentum, möchte man sagen, sich als ein Machtmittel ersten Ranges erwiesen hat. Und so findet denn auch Nietzsche selber der Metaphysik gegenüber versöhnliche Worte. Wenn die

Metaphysik überwunden ist, so hören wir einmal, das heißt also, wenn der Aberglaube, daß man in ihr „die Wahrheit“ habe, überwunden ist, so müsse eine rückläufige Bewegung einsetzen; man müsse die historische wie die psychologische Berechtigung in jenen Vorstellungen begreifen und erkennen, wie die größte Förderung der Menschheit von dorther gekommen sei und wie man sich ohne eine solche rückläufige Bewegung der besten Ergebnisse der bisherigen Entwicklung berauben würde. Anderseits aber bleibt dies unter allen Umständen bestehen, daß es Wahrheit im Sinne einer wesenhaften höheren Wirklichkeit nicht gibt. Aus beiden zusammen ergibt sich Nietzsches Schlußdefinition der Wahrheit. Sie lautet: Wahrheit ist die Art von Irrtum, ohne welche eine bestimmte Art von lebenden Wesen nicht existieren könnte.

Wahrheit ist also zunächst ein „Irrtum“.. Wir wissen, inwiefern. Insofern, als alle die Begriffe, in denen sich unser Denken bewegt: Ursache und Wirkung, Ding, Substanz, Atom, Zweck, Gesetz nicht etwas Wirkliches, sondern nur Erzeugnisse des Denkens selbst sind; die ganze Logik eine Zurechtmachung, Vereinfachung, Schematisierung und insofern Fälschung der Wirklichkeit. Der Grund der Fälschung ein praktischer: das Lebensbedürfnis, der Wille zur Macht. Durch das Begriffsnetz, das wir über die veränderliche, wechselnde, widerspruchsvolle, zerrinnende Welt werfen, zwingen wir sie gewissermaßen zur Festigkeit, Einheitlichkeit, Dauer. Nun können wir sie berechnen, können eine Wissenschaft von ihr aufbauen, können uns in ihr einrichten, können Handel und Wandel treiben, können mit einem Wort in ihr leben. Die Bedingung aber dieses Lebens ist der Irrtum, die Täuschung, die Unwissenheit über den wahren Charakter der Welt. Je oberflächlicher wir schauen, je gröber wir zufassen, um so wertvoller, bestimmter, schöner, bedeutungsvoller erscheint uns die Welt. Je tiefer wir hineinsehen, um so mehr verschwindet unsere Wertschätzung; wie denn zum Beispiel die Schönheit der Geschichte nach Nietzsche abnimmt beim Durchdenken der geschichtlichen Vorgänge. Je begreiflicher die Welt wird, um so mehr nimmt die Feierlichkeit jeder Art ab. So fällt ein neues Licht auf jenes: Nur der Irrtum ist das Leben, und das Wissen ist der Tod. Die Wissenschaft geht zwar von dem Instinkt aus, das Unbekannte auf Bekanntes zu-

rückzuführen; aber ihre fortschreitende Entwicklung löst das Bekannte immer mehr in ein Unbekanntes auf. Letzten Endes also bereitet die Wissenschaft eine souveräne Unwissenheit vor...

Diese Einsicht in die mit der größeren Erkenntnis wachsende Bedeutungslosigkeit der Welt nennt Nietzsche „Nihilismus". Dabei unterscheidet er einen Nihilismus der Schwäche und einen Nihilismus der Stärke. Der Buddhismus zum Beispiel, dem jene Erkenntnis von der Sinnlosigkeit der Welt die Kraft nimmt und der die Seele müde und lüstern nach dem Nichtsein macht, ist ein Nihilismus der Schwäche. Auch an den Platonismus zu denken liegt nahe. Nietzsche durchschaut wie Plato den Trug der Sinne, vermeidet es aber, eine selbstgeschaffene Ideenwelt zu hypostasieren und verabsolutieren. Mit Kant steht Nietzsche grundsätzlich auf demselben erkenntnistheoretischen Boden, daß wir nur Erscheinungen erkennen; aber es unterscheidet ihn von ihm die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der Erkenntnis, und wie die Platonische Ideenlehre und das Kantische Ding an sich, so lehnt er auch die Postulate der praktischen Vernunft ab. Allen diesen Weltanschauungen gegenüber vertritt Nietzsche einen Nihilismus der Stärke. Ihn reizt gerade die Sinnlosigkeit der Welt; es ist ein Gradmesser von Willenskraft, sagt er, wie weit man des Sinnes in den Dingen entbehren kann, wie weit man in einer sinnlosen Welt zu leben aushält — so nämlich, daß man ein kleines Stück von ihr selbst organisiert. Wo ein Chaos ist, sieht der Starke ein Feld für seine Organisationskraft. Die Welt ist das Chaos, unser Verstand ist der Organisator; es ist der Geist, der sich den Körper baut. Er allein ist der feste Punkt, auf dem wir stehen. Am wahrhaftesten in dieser flüchtigen, zurückweichenden, vergehenden Welt sind noch unsere Meinungen. Und auf die kommt es an. Der Wert der Welt liegt in unserer Interpretation. Das kommt mit dem Worte Goethes überein: Die anscheinend feste Welt der Dinge müsse „zu Geist zerrinnen", damit sie dann als Geisterzeugtes bleiben könne, sonst zerfließe sie zu nichts. Der Geist also, unsere Interpretation der Welt, ist das eigentlich Feste. Unsere Interpretationen aber sind perspektivische Schätzungen; sie richten sich nach dem Grade unserer Kraft. Jeder lebt in einer andern Welt. Jede erreichte Verstärkung und Machterweiterung tut neue Perspektiven auf, heißt an neue Horizonte

glauben. So gibt es keine eindeutige Welt. Das Streben nach Einheit, der Monismus, ist ein Bedürfnis der inertia; die Mehrheit der Deutungen ist Zeichen der Kraft. Man soll der Welt ihren beunruhigenden und änigmatischen Charakter nicht bestreiten wollen. Jeder Monismus ist ein Versuch der Friedfertigkeit und des Versöhnenwollens. Er ist unmöglich deshalb, weil es keine einheitliche Welt gibt. Es gibt kein „All". Auch das All ist ebenfalls nur ein Begriff. Selbst Plato erklärt: Alleinheit sei nur ein anderes Wort für Chaos. Man muß darum die Einheit und das All loswerden; man würde sonst in der Tat nicht umhin können, es als höchste Instanz zu nehmen und „Gott" zu taufen. Darum muß man das All zersplittern und den Respekt vor ihm verlieren. Sonst kommen immer die alten Probleme wieder: wie Übel möglich ist usw. Also: es gibt kein All; es fehlt das große Sensorium, Inventarium, Kraftmagazin; es fehlt das Unbedingte. Damit erst ist die Befreiung des Menschen vollständig, des starken Menschen nämlich, der es aushält, in einer sinnlosen Welt zu leben. Je sinnloser die Welt, desto größer der Bereich der sinnschaffenden Erkenntnis, desto größer das Glück des Erkennenden. Denn darin liegt es ja letzten Endes, das Glück des Erkennenden: im Sinnschaffen; im Werteschaffen; in der Betätigung der Kraft, der Erweiterung der Macht. Die Welt als Chaos ist der wundervollste Tummelplatz des Willens zur Erkenntnis, des Willens zur Macht; eine Tenne des Ares für die erlesensten Geister, für die ungeheuersten Schlachten. Je gewaltiger aber der Kampf, desto herrlicher der Sieg, desto stolzer das Glück des Siegers.

Achtes Kapitel:

Zur Geschichte der Philosophie.

Nietzsche ist weder Historiker noch Philosophiehistoriker. Aber wie der Denker alle Dinge gewissermaßen um und neu schafft, so erscheinen, von der Flamme seines Geistes beleuchtet, wie in der Geschichte, von der wir schon hörten, so auch in der Philosophiegeschichte ganze Strecken in einem neuen Licht; in einem Licht, durch dessen Widerschein anderseits auch dem Wesen des Denkers selber eine neue

Beleuchtung zuteil wird. Wo er verweilt und wo er vorübergeht, wo er liebt und wo er haßt: all das zeigt uns letzten Endes, wer und wie er selber ist.

Die Weltgeschichte, sagt Nietzsche in den Vorlesungen einmal, ist am kürzesten, wenn man sie nach den bedeutendsten philosophischen Entdeckungen und der Erzeugung typischer Philosophen bemißt und die der Philosophie feindlichen Zeiträume beiseite läßt. Da sehen wir nun, fährt er fort, bei den Griechen eine Regsamkeit und schöpferische Kraft wie nirgends; sie füllen den größten Zeitraum aus; sie haben wirklich alle Typen erzeugt, und zwar in jener kurzen Zeitspanne, die von Thales bis Sokrates reicht. Über diese Zeitspanne hat Nietzsche, der, wie gesagt, sonst kein Philosophiehistoriker war, Vorlesungen gehalten: Über die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen — so der Titel der später als Fragment herausgegebenen Schrift. Sie bildet zunächst unsere Hauptquelle.

Die Art und Weise, wie Nietzsche in diesen Vorlesungen zu Werke geht, ist bezeichnend für ihn. Er erzählt uns nämlich die Geschichte dieser Philosophen „vereinfacht"; er will nur den Punkt aus jedem System hervorheben, der ein Stück Persönlichkeit ist und zu jenem Unwiderleglichen, Undiskutierbaren gehört, das die Geschichte aufzubewahren hat; er will einen Anfang damit machen, jene Naturen durch Vergleichung wiederzugewinnen und nachzuschaffen und die Polyphonie des griechischen Wesens in ihnen endlich einmal wieder erklingen zu lassen. Er bestimmt demnach seine Aufgabe dahin: das ans Licht zu bringen, was wir immer lieben und verehren müssen und was uns durch keine spätere Erkenntnis geraubt werden kann: den großen Menschen. So wählt er die Lehren aus, in denen das Persönliche eines jeden Philosophen am stärksten nachklingt, während eine vollständige Aufzählung aller möglichen überlieferten Lehrsätze, wie sie in den Handbüchern Sitte ist, jedenfalls eins, so meint er, zuwege bringe: das völlige Verstummen eben des Persönlichen — weshalb die gelehrten aber nicht allzu wissenschaftlichen Arbeiten der Ritter, Brandis, Zeller gar zu langweilig seien und einen einschläfernden Dunst um jene großen Gestalten gebreitet hätten.

Was war der Gegenstand jener ersten Philosophie? Nietzsche antwortet einmal: das Werden, der Zweck, die Erkenntnis. Und ein

andermal sagt er von der Aufgabe jener Philosophen: sie hatten den Weg zu finden vom Mythus zum Naturgesetz; vom Bild zum Begriff; von der Religion zur Wissenschaft.

Thales beginnt die griechische Philosophie mit dem scheinbar ungereimten Einfall und Satz: Das Wasser ist der Ursprung und Mutterschoß aller Dinge. Ist es wirklich nötig, hierbei stille zu stehen und ernst zu werden? Ja, antwortet Nietzsche, und das aus drei Gründen: erstens, weil dieser Satz etwas vom Ursprung der Dinge aussagt; zweitens, weil er dies ohne Bild und Fabelei tut; und endlich drittens, weil in ihm, wenngleich nur im Zustand der Verpuppung, der Gedanke enthalten ist: Alles ist eins. Der erstgenannte Grund läßt Thales noch in Gemeinschaft mit Religiösen und Abergläubischen; der zweite nimmt ihn aus dieser Gesellschaft und zeigt ihn uns als Naturforscher; aber vermöge des dritten Grundes gilt Thales als der erste griechische Philosoph. Hätte er nur gesagt: Aus Wasser wird Erde, so hätten wir nur eine wissenschaftliche Hypothese, eine falsche, aber doch schwer widerlegbare. Aber er ging über das Wissenschaftliche hinaus. Zwar hat Thales mit jener seiner Einheitsvorstellung den niedrigen Stand der physikalischen Einsichten seiner Zeit nicht überwunden, sondern höchstens übersprungen. Die dürftigen und ungeordneten Beobachtungen empirischer Art, die er über das Vorkommen und die Verwandlung des Wassers, genauer des Feuchten, gemacht hat, hätten am wenigsten eine solche ungeheure Verallgemeinerung erlaubt oder gar angeraten; das, was zu ihr trieb, war ein metaphysischer Glaubenssatz, der seinen Ursprung in einer mystischen Intuition hat und dem wir bei allen Philosophen begegnen, samt dem immer erneuten Versuche, ihn besser auszudrücken — jener Satz: Alles ist eins.

Was also bringt das philosophische Denken so schnell an sein Ziel? Unterscheidet es sich von dem rechnenden, abmessenden Denken etwa nur durch das raschere Durchfliegen größerer Räume? Nein, sondern es hebt seinen Fuß eine fremde, unlogische Macht, die Phantasie. Durch sie gehoben, springt es weiter von Möglichkeit zu Möglichkeit, die einstweilen als Sicherheiten genommen werden; hier und da ergreift es selbst Sicherheiten im Flug. Ein genialisches Vorgefühl zeigt sie ihm; es errät von ferne, daß an diesem Punkte beweisbare

Sicherheiten sind. Besonders aber ist die Kraft der Phantasie mächtig im blitzartigen Erfassen und Beleuchten von Ähnlichkeiten. So schaute Thales die Einheit des Seienden und wurde zum ersten Philosophen.

Einen andern Typus des Philosophen stellt Anaximander dar mit seinem Rätselsatz: Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zugrunde gehen, nach der Notwendigkeit; denn sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet werden gemäß der Ordnung der Zeit. Anaximander wird auf Grund dieses Satzes und im Anschluß an eine ähnliche Betrachtung in den „Parerga" als der erste Pessimist erkannt — wie denn der Schopenhauerjünger nicht verfehlt, überall in der „Gelehrtenrepublik" dieser ersten Philosophen die Verwandtschaft mit dem Meister aufzuzeigen. Es ist das Problem des Werdens, das Anaximandern zum Bewußtsein kommt. Alles, was einmal geworden ist, vergeht auch wieder, ob wir nun dabei an das Menschenleben oder an das Wasser oder an warm und kalt denken: überall, wo bestimmte Eigenschaften wahrzunehmen sind, dürfen wir auch den Untergang dieser Eigenschaften nach einem ungeheuren Erfahrungsbeweis prophezeien. Nie kann also ein Wesen, das bestimmte Eigenschaften besitzt und aus ihnen besteht, Ursprung und Prinzip der Dinge sein; das wahrhaft Seiende kann keine bestimmten Eigenschaften besitzen: es kann daher nur „das Unbestimmte" genannt werden. — Wie aber kann etwas vergehen, was ein Recht hat zu sein? Woher jenes rastlose Werden und Gebären, woher jener Ausdruck von schmerzhafter Verzerrung auf dem Angesichte der Natur, woher die nie endende Totenklage in allen Reichen des Daseins? Weil das Dasein eine Schuld in sich schließt, die wir und alle Dinge mit dem Tode büßen müssen. Aber warum ist denn nicht schon längst alles Gewordene zugrunde gegangen, da doch bereits eine ganze Ewigkeit von Zeit vorüber ist? Weil die Bedingungen für den Abfall von jenem Sein zu einem Werden in Ungerechtigkeit immer die gleichen sind; weil die Konstellation der Dinge nun einmal so beschaffen ist, daß kein Ende für jenes Hinaustreten des Einzelwesens aus dem Schoße des Unbestimmten abzusehen ist. Hierbei blieb Anaximander; er blieb in den tiefen Schatten, die wie riesenhafte Gespenster auf dem Gebirge einer solchen Weltanschauung liegen.

Auf diese mystische Nacht, in die Anaximanders Problem vom Werden gehüllt bleibt, tritt Heraklit zu und beleuchtet sie mit dem göttlichen Blitz seiner Lehre von der ewigen Gesetzmäßigkeit, die alles Werden beherrscht und so rechtfertigt: denn wo das Gesetz und die Tochter des Zeus, die Dike, regiert, wie sollte da die Sphäre der Schuld, der Buße, der Verurteilung sein! Aber auch Heraklit, wie Anaximander, glaubt an einen periodisch sich wiederholenden Weltuntergang, an ein immer erneutes Hervorgehen einer andern Welt aus dem alles vernichtenden Weltbrande. Da erhebt sich die Frage, wie er den neu erwachenden Trieb der Weltbildung, das stets von neuem vor sich gehende Ausgießen des reinen Feuers in die unreine Form der Vielheit verstanden und benannt hat. Bezeichnet er doch höchst auffallenderweise die Periode, in der die Welt jener Auflösung in das reine Feuer entgegeneilt, als ein Begehren und Bedürfen, das volle Verschlungensein dagegen als Sattheit. Die Sattheit aber gebiert nach dem griechischen Sprichwort den Frevel, die Hybris. Hat also auch Heraklit jene Rückkehr in die Vielheit aus der Hybris abgeleitet? Man nehme diesen Gedanken einmal ernst; in seiner Beleuchtung verwandelt sich vor unsern Blicken das Gesicht Heraklits: das stolze Leuchten seiner Augen erlischt, ein faltiger Zug schmerzlicher Entsagung und Ohnmacht prägt sich aus; es scheint, daß wir wissen, warum das spätere Altertum ihn den weinenden Philosophen nennt: ist jetzt nicht in der Tat der ganze Weltprozeß ein Bestrafungsakt der Hybris? Wird jetzt nicht in der Tat die Schuld in den Kern der Dinge gelegt? Gibt es also nicht doch Schuld, Ungerechtigkeit, Widerspruch, Leid in dieser Welt? Ja, ruft Heraklit aus, aber nur für den beschränkten Menschen, der auseinander und nicht zusammenschaut, nicht für den kontuitiven Gott und den Denker, der ihm gleicht; für ihn läuft alles Widerstrebende in eine Harmonie zusammen; vor seinem Feuerblick bleibt kein Tropfen von Ungerechtigkeit in der um ihn ausgegossenen Welt zurück. Und selbst jener Hauptanstoß, wie das reine Feuer in so unreine Formen eingehen kann, wird von ihm durch ein erhabenes Gleichnis überwunden, jenes Gleichnis von dem ewigen Spiel, das der Aeon mit sich selber spielt, in ewig gleicher Unschuld, ohne jede moralische Zurechnung: nicht Frevelmut, sondern, wie beim Kinde und Künst-

ler, der immer neu erwachende Spieltrieb ruft die neuen Welten ins Leben.

Es leuchtet ein, daß man von einer solchen Philosophie keine Ethik, keinen Imperativ „Du sollst" verlangen oder gar ihr Fehlen dem Heraklit zum Vorwurf machen kann. Der Mensch ist ja bis in seine letzte Faser hinein Natur, Gesetz, Notwendigkeit, ganz und gar unfrei. Er nimmt ja auch weiter nicht eine besonders bevorzugte Stellung in der Natur ein, deren höchste Erscheinung vielmehr das Feuer zum Beispiel der Gestirne ist, aber nicht der einfältige Mensch, der den Logos nicht versteht und ebensowenig die feuertrunkene Sprache des Weisen. Diesen kleinen Menschen schätzt der Philosoph durchaus nicht übermäßig, ihm gegenüber ist er stolz. Sein Wirken weist ihn nicht auf ein Publikum, nicht auf den Beifall der Massen und des jauchzenden Chorus der Zeitgenossen hin. Die Nichtachtung vielmehr des Gegenwärtigen und Augenblicklichen liegt im Wesen der großen philosophischen Natur. Sie ist ein Gestirn ohne Atmosphäre. Rings um den Philosophen, unmittelbar an die Feste seines Stolzes, schlagen die Wellen des Wahns und der Verkehrtheit; mit Ekel wendet er sich davon ab. Mich selbst suchte und erforschte ich — sagt er von sich mit einem Wort, durch das man das Erforschen eines Orakels bezeichnete, als ob er der wahre Erfüller und Vollender der delphischen Weisung: Erkenne dich selbst — sei und niemand sonst. Er braucht die Welt nicht, aber die Welt braucht ewig die Wahrheit, also braucht sie ewig Heraklit, den Rechtfertiger des Werdens, den Überwinder der Moral, den sich selber genügenden Übermenschen.

Ausführlich handelt Nietzsche in der genannten Vorlesung dann noch von Parmenides, jenem Gegenbild des Heraklit, der von den Zeitgenossen ebenfalls mit dem Typus eines Propheten der Wahrheit dargestellt wird, aber gleichsam aus Eis, und nicht aus Feuer geformt und kaltes stechendes Licht um sich ausgießend; von Parmenides, der die Sinne und die Fähigkeit, Abstraktionen zu denken, also die Vernunft jäh auseinanderriß, als ob es durchaus zwei getrennte Vermögen wären, und der dadurch zu jener gänzlich irrtümlichen Scheidung von Geist und Körper aufgemuntert hat, die dann besonders seit Plato wie ein Fluch über der Philosophie liegt. Ferner von Anaxagoras, dessen Nus, der Geist an sich, die Kreis-

bewegung alles Werdens verursacht, überall das Gleiche zum Gleichen herausschnellend und so den ganzen Kosmos des Werdens schaffend und wie das gewaltigste Genie der Mechanik und Baukunst, ein größerer Phidias, mit den einfachsten Mitteln die großartigsten Formen und Bahnen und gleichsam eine bewegliche Architektur ins Leben rufend, aber immer aus jener irrationalen Willkür heraus, die in der Tiefe des Künstlers liegt; von Anaxagoras, dessen Philosophie dem Genie des Perikles, des mächtigsten und würdigsten Menschen der Welt, den erhabenen Flug gab.

Dann bricht das Fragment ab, und für die Fortsetzung sind nur Entwürfe vorhanden. Sie führen uns über Empedokles, dessen größte Tat die Leugnung der Zweckmäßigkeit in der Natur ist, der die pythagoräisch-orphische Lehre ins Naturwissenschaftliche ausdeutet und dazu ein Rhetor mit politischen Zielen war; und über Demokrit, der zusammen mit den Pythagoräern das Fundament der Naturwissenschaft findet, zu Sokrates, jenem Angel- und Wirbelpunkt der Philosophie- und der Weltgeschichte, dessen Rätselgestalt dann in der ganzen Weiterentwicklung Nietzsches immer von neuem wieder auftaucht — wie dies das Griechenkapitel schon dargelegt hat.

Ein Wort noch über Demokrit. Ihm hat der junge Leipziger Nietzsche eine besondere Arbeit gewidmet, dem Philosophen, dessen Schriften der göttliche Plato für so gefährlich hielt, daß er sie in einem Privatautodafé zu vernichten dachte und dessen Charakterbild in der Geschichte der Philosophie so lange geschwankt hat. Eine solche Gestalt mußte den jungen Denker und Forscher Nietzsche anziehen. Wir sind Demokrit noch viele Totenopfer schuldig, ruft er aus, um nur einigermaßen wieder gut zu machen, was die Vergangenheit an ihm verschuldet hat. Nietzsche entdeckt in Demokrit, nach einem Ausdruck der ersten Baseler Zeit: eine schöne griechische Natur, wie eine Statue scheinbar kalt und doch voll verborgener Wärme. Demokrit, so hören wir weiter, erreicht als der erste der Griechen den wissenschaftlichen Charakter, der in dem Bestreben liegt, eine Fülle der Erscheinungen einheitlich zu erklären, ohne in schwierigeren Momenten einen deus ex machina herbeizuziehen; wie er denn auch der erste war, der systematisch allen Wissensstoff durcharbeitete.

Ein wissenschaftliches Leben aber war damals eine Paradoxie, war ein ruheloses Wanderleben voller Entbehrungen und schließlich ein unvermögendes Alter. Demokrit aber bezeigte sich als ein schwärmerischer Apostel der neuen Lehre; das verrät der dichterische Schwung seiner Darstellung. Die Poesie liegt nicht in seinem System, sondern in dem Glauben, den er an das System knüpft. Ähnlich ist der Enthusiasmus der Pythagoräer für die Zahl zu erklären. Die ersten Anfänge einer wissenschaftlichen Erkenntnis sind von den Griechen mit trunkenen Blicken betrachtet worden.

Wie Sokrates, so hat auch die Gestalt seines großen Schülers Plato eine unerschöpfliche Anziehungs- und Abstoßungskraft auf Nietzsche ausgeübt. Natürlich, wo wäre der Denker, der sich nicht auf Schritt und Tritt mit Plato auseinandersetzen müßte! Wir sind gewöhnt, Sokrates-Plato für den Höhepunkt der griechischen Philosophie zu halten. Nietzsche sieht in diesem Höhepunkt schon Niedergang und Abfall. Wer über die vorplatonischen Philosophen, meint er, sich mißgünstig ausdrücken wolle, möge sie die „Einseitigen“ nennen und ihre Epigonen mit Plato an der Spitze die „Vielseitigen“; richtiger und unbefangener aber würde es sein, die ersteren als die reinen Typen, die letzteren als die philosophischen Mischcharaktere zu begreifen. Die Tätigkeit der älteren Philosophen geht, obschon ihnen selber unbewußt, auf eine Heilung und Reinigung von Grund aus; der mächtige Lauf der griechischen Kultur soll nicht aufgehalten, furchtbare Gefahren sollen ihr aus dem Wege geräumt werden, der Philosoph schützt und verteidigt seine Heimat. Seit Plato aber ist der Philosoph im Exil und konspiriert gegen sein Vaterland. Er wird Sektenstifter, und diese Sekten sind allesamt Oppositionsanstalten gegen die hellenische Kultur und ihre bisherige Einheit des Stils. Sie suchen eine Erlösung nur für Einzelne oder höchstens für nahestehende Gruppen von Freunden und Jüngern. Plato macht alles echt Hellenische verantwortlich für den Verfall der bisherigen Polis; er ist genau so undankbar gegen Perikles, Homer, Tragödie, Rhethorik, wie die Propheten gegen David und Saul. Plato löste die Instinkte ab von der Polis, vom Wettkampf, von der militärischen Tüchtigkeit, von der Kunst und Schönheit, von dem Glauben an Tradition und Großväter. Die „Unzeitgemäßen Be-

trachtungen" suchen ihn noch zu rechtfertigen, indem sie sagen: Plato durfte gegen alles Wirklich-Hellenische mit Recht blind sein, nach jenem einzigen Blick seines Auges, den er in das Ideal-Hellenische getan hatte. Später aber heißt es: er war der Verführer der nobles, er selbst verführt durch den roturier Sokrates. Dabei war er der fleischgewordene Wunsch, der höchste philosophische Gesetzgeber und Staatengründer zu werden. Das Leben in der Akademie war immer nur ein Interim für die großen politischen Pläne, an deren Nichterfüllung er schrecklich gelitten zu haben scheint.

Das ist der erste Vorwurf Nietzsches gegen Plato: er ist antihellenisch, antiantik in seinen Instinkten. Es hängt damit aber weiter der „Idealismus" Platos zusammen, das heißt seine Flucht aus der Wirklichkeit in eine erträumte Welt. Auch hier versucht Nietzsche eine Zeitlang eine rechtfertigende Erklärung. Die „Fröhliche Wissenschaft" meint, dieser Idealismus wäre die Vorsicht einer überreichen und gefährlichen Gesundheit, die Furcht vor übermächtigen Sinnen, die Klugheit eines klugen Sokratikers. Vielleicht seien wir Modernen nur nicht gesund genug, um Platos Idealismus nötig zu haben. Aber das ist nur eine, sehr feine, Einzelbemerkung. Die herrschende Grundauffassung ist die, daß Plato in der Tat durch den bösen Dialektiker Sokrates verdorben worden ist. Es ist keine müßige Frage, heißt es schon in „Menschliches", ob nicht Plato, das schönste Gewächs des Altertums, mit der höchsten Kraft, die bisher ein Philosoph aufzuweisen hatte, wenn er von der Sokratischen Verzauberung freigeblieben wäre, einen noch höheren Typus des philosophischen Menschen gefunden hätte. Und später kann Nietzsche nicht umhin, im Idealismus und der Dialektik Platos eine abscheuliche und pedantische Begriffsklauberei zu finden. Wenn Plato weniger Lust am Spinnen gehabt hätte, würden seine Leser mehr Lust an Plato haben! Aber was geschieht bei Plato? Die großen Begriffe gut, gerecht werden losgemacht von den Voraussetzungen, zu denen sie gehören und als freigewordene Ideen Gegenstände der Dialektik. Und noch im „Philebus" stimmt er einen Hymnus auf den Intellekt an als den „König des Himmels und der Erde"!

Dabei will es nun Nietzschen fast scheinen, als ob dieses Spielen mit den Begriffen auch den Charakter Platos verdorben habe. Er

ist nicht nur der verwegenste aller Interpreten, der, für den Sokratismus im Grunde zu vornehm, den ganzen Sokrates wie ein populäres Thema und Volkslied von der Gasse nahm, um es ins Unendliche und Unmögliche zu variieren, nämlich in seine eigenen Masken und Vielseitigkeiten, so daß der platonische Sokrates vorne Plato ist und hinten Plato und in der Mitte die Chimäre — auch die Rechtschaffenheit Platos steht nicht außer allem Zweifel. Wir wissen zum mindesten, daß er als absolute Wahrheit gelehrt wissen wollte, was nicht einmal bedingt ihm als Wahrheit galt, nämlich die Sonderexistenz und Sonderunsterblichkeit der Seele (wozu man Th. Gomperz vergleichen möge in seinen „Griechischen Denkern"). Und so meint Nietzsche: Ich würde auch einer Lebensbeschreibung Platos, von ihm selber geschrieben, keinen Glauben schenken, so wenig, fügt er allerdings hinzu, als der Rousseaus oder der vita nuova des Dante.

Das größte Unheil nun aber, das dieser nicht ganz eindeutige Charakter angerichtet hat, ist dies, daß durch ihn, ausgerechnet durch ihn, müßten wir also fast sagen, die Philosophie unter die Herrschaft der Moral geraten ist. Freilich war er selber als der Kritiker seiner Zeit auf dem besten Wege, Immoralist zu werden, und er beschreibt es ja prachtvoll (gemeint ist wohl der „Gorgias"), wie der philosophische Denker inmitten jeder bestehenden Gesellschaft als der Ausbund aller Ruchlosigkeit gelten muß: denn als Kritiker aller Sitte ist er der Gegensatz des „sittlichen" Menschen, und wenn er es nicht so weit bringt, der Gesetzgeber neuer Sitte zu werden, so bleibt er in der Erinnerung der Menschen zurück als das böse Prinzip. Aber Plato ist nun in der Tat der Gesetzgeber neuer Sitte geworden; er hat in der Tat die natürlichen Instinkte der älteren Hellenen aufgelöst und sie durch und durch vermoralisiert. Man hat teuer dafür bezahlen müssen, daß dieser Athener bei den Ägyptern in die Schule ging oder vielleicht bei den Juden in Ägypten? Plato hat bereits den Begriff gut als obersten Begriff. Und wieviel Plato ist im Begriff Kirche und Bau, System, Praxis der Kirche! Er ist durchaus präexistent christlich. Nicht die Sittenverderbnis des Altertums, sondern gerade seine Vermoralisierung ist die Voraussetzung, unter der allein das Christentum über das Altertum Herr werden konnte. Der Moralfanatismus:

kurz, Plato hat das Heidentum zerstört, indem er seine Werte umwertete und seiner Unschuld Gift zu trinken gab.

So etwa die Hauptzüge der Kritik Nietzsches an Plato, zu der man auch noch das Kapitel über das Christentum vergleichen wolle. Das Ergebnis jedenfalls ist: Plato, der Idealist und Moralist, ein Dekadent des Griechentums, ein Vorläufer des Christentums. —

Wer nun etwa glauben wollte, daß dem Idealisten Plato gegenüber der „Realist" Aristoteles desto mehr Gnade bei Nietzsche hätte, der würde sich auf unseren Philosophen schlecht verstehen. Wir hören im Gegenteil sehr wenig über Aristoteles bei Nietzsche und das aus begreiflichen Gründen. Der Naturforscher und Gelehrte und dazu der Charakter, von dem schon im Altertum das Wort umging: Gemäßigt bis zum Übermaß — was hätte Nietzsche mit dem anfangen können! Nietzsche zweifelt gelegentlich des Aristoteles Fähigkeit an, in Sachen der Ästhetik mitzureden. Sicher, so meint er, hatte das griechische Drama diesen Zweck: Furcht und Mitleid zu erregen — wenigstens nicht. Ich glaube, fügt er hinzu, es läßt sich allmählich beweisen, daß Aristoteles nichts von der Kunst versteht und daß nur die klugen Gespräche der Athener es sind, deren Widerhall wir bei ihm bewundern. Von der Plastik jedenfalls weiß er „so wenig als irgendein Philosoph" — wobei Nietzsche bei dem „Philosophen" nicht zuletzt an sich selber denkt („Ich bin so unplastisch").

Viel mehr Reiz als Aristoteles haben für Nietzsche die Sophisten — um diese hier nachzutragen. Die Sophisten sind ihm die eigentlichen Realisten in dem Sinne, „daß sie die allen gang und gäben(!) Werte und Praktiken zum Rang der Wahrheiten formulieren". Das soll wohl besagen, daß die Sophisten die gewöhnlichen Lebenswerte und Praktiken als die eigentliche Wahrheit hinstellen. Sie gäben zu verstehen, meint Nietzsche, daß sich jede Moral dialektisch rechtfertigen lasse, das heißt, sie errieten, wie alle Begründung einer Moral notwendig sophistisch sein müsse; sie wüßten, daß eine Moral an sich, ein Gutes an sich nicht existiere und hätten den Mut, den alle starken Geister besäßen, um diese ihre Unmoralität zu wissen. Ihre Ehre sei es, keinen Schwindel mit großen Worten und Tugenden zu treiben. Und jeder Fortschritt der erkenntnistheoretischen und moralistischen Einsicht habe die Sophisten restituiert.

Wenig die Rede ist von den Stoikern. Sie sind im ganzen Nietzschen wenig sympathisch. Die Stoiker behaupten, so hören wir einmal, der Natur gemäß zu leben; sie verlangen aber von der Natur, daß sie der Stoa gemäß sei, das heißt: der Stoizismus ist Tyrannei.

Mancherlei zu denken dagegen gibt unserem Philosophen die Erscheinung des Epikur. „Der Wanderer und sein Schatten" nennt ihn einen der Größten, den Erfinder einer „heroisch-idyllischen" Art zu philosophieren. Epikur verwarf die Dialektik als unnütz oder gar schädlich, bediente sich der allgemein verständlichen Sprache und zitierte nie. Alle Menschen der geistigen Arbeit, meint die „Fröhliche Wissenschaft", haben sich bisher epikurisch eingerichtet. Besondere Freude macht Nietzschen Epikurs Bosheit gegen Plato und die Platoniker, die er Dionysiokolakes, Schmeichler des Dionysos, also Tyrannenzubehör und Speichellecker nenne. Außerdem sei Dionysiokolax eine populäre Bezeichnung des Schauspielers, und das also die eigentliche Bosheit, welche Epikur gegen Plato abgeschossen habe: ihn verdroß die großartige Manier, das Sich-in-Szene-setzen, worauf sich Plato samt seinen Schülern verstand — worauf sich Epikur nicht verstand! Er, der alte Schulmeister von Samos, der in seinem Gärtchen zu Athen versteckt saß und dreihundert Bücher schrieb — wer weiß, vielleicht aus Wut und Ehrgeiz gegen Plato. Es brauchte hundert Jahre, bis Griechenland dahinter kam, wer dieser Epikur gewesen war. Kam es dahinter?... Kam Nietzsche selber dahinter? dürfen wir fragen, denn noch im „Antichrist" schwankt er, ob er Epikur auf die Seite des Aufstiegs oder des Niedergangs setzen soll, wenngleich er, alles in allem genommen, eher zu letzterem geneigt zu sein scheint (vgl. S. 332). Wir begnügen uns hier mit dem Hinweis darauf, wie unserem Antimoralisten und Antiidealisten der Haß Epikurs gegen Plato und andere Sokratiker behagt. Alle tieferen Naturen des Altertums, meint er, hätten Ekel an den Philosophen der Tugend gehabt; man habe Streithämmel und Schauspieler in ihnen gesehen, wofür er sich neben Epikur auch auf Pyrrho beruft.

Pyrrho, der Skeptiker, ist ihm die letzte originale Figur unter den griechischen Philosophen, ein Spätling, der aber den Instinkt gegen alles in sich hatte, was inzwischen obenauf gekommen war: die

Sokratiker, Plato, den Artisten-Optimismus Heraklits. Pyrrho hat Alexandern gesehen, er hat die indischen Büßer gesehen, er ist ein Buddhist für Griechenland mit dem Unglauben des Müden an die Wichtigkeit aller Dinge: kein Wettkampf mehr, kein Wille zur Auszeichnung. Er und Epikur sind zwei Formen der griechischen Dekadenz, verwandt im Haß gegen die Dialektik und gegen alle schauspielerischen Tugenden, das heißt gegen das, was damals Philosophie hieß.

Mit Bewunderung spricht die „Morgenröte“ von Epiktet, dem „Sklaven und Idealisten“. Das Schönste an ihm sei, daß ihm die Angst vor Gott völlig abgehe, daß er streng an die Vernunft glaube, daß er kein „Bauchredner“ sei. Epiktet war Sklave: sein idealer Mensch ist ohne Stand und in allen Ständen möglich; vor allem aber wird er in der tiefen, niedrigen Masse zu suchen sein als der Stille, sich selbst Genügende innerhalb einer allgemeinen Verknechtung, der sich nach außen hin für sich selber wehrt und fortwährend im Zustand der höchsten Tapferkeit lebt. Vom Christen unterscheidet er sich vor allem dadurch, daß er nicht in der Hoffnung lebt, daß er sich nicht sein Bestes schenken läßt; er besitzt es, er hält es tapfer in seiner Hand, er macht es der ganzen Welt streitig, wenn diese es ihm rauben will. Das Christentum, fügt Nietzsche hinzu, war für eine andere Gattung antiker Sklaven gemacht, für die willens- und vernunftschwachen, das heißt, für die große Masse der Sklaven. —

Die neuere Philosophie als Gesamtheit charakterisiert Nietzsche als eine erkenntnistheoretische Skepsis und als versteckt oder offen antichristlich, wenn auch nicht, „für feinere Ohren gesagt“, antireligiös.

Von Descartes' Lob eines der Erkenntnis geweihten Lebens und Nietzsches beglückter Zustimmung dazu hörten wir schon. Nietzsche rühmt Descartes ferner als den, der zuerst die verehrungswürdige Kühnheit gehabt habe, das Tier als Maschine zu verstehen — ein Satz, um dessen Beweis unsere ganze Physiologie sich abmühe. Anderseits aber wird Descartes oberflächlich genannt: er erkannte der Vernunft allein Autorität zu, aber er sah nicht, daß die Vernunft nur ein Werkzeug ist. Ebenso oberflächlich sei sein cogito ergo sum, wie wir gleichfalls schon hörten, und weiter sein Satz, daß die logische Bestimmtheit und Durchsichtigkeit das Kriterium der Wahr-

heit sei. Das ist, entgegnet Nietzsche, eine vollkommene Kinderei und eine grobe Verwechslung wie jenes simplex sigillum veri. Woher weiß man, daß die wahre Beschaffenheit der Dinge in diesem Verhältnis zu unserem Intellekt steht? Ist nicht die Sache vielmehr so: die uns am meisten das Gefühl von Macht und Sicherheit gebende Hypothese wird am meisten von uns bevorzugt, geschätzt und folglich als wahr bezeichnet!

Auch Spinoza ist für Nietzsche zunächst eine beglückende Entdeckung. Am 30. Juli 1881 schreibt er an Overbeck: Ich bin ganz erstaunt, ganz entzückt! Ich habe einen Vorgänger und was für einen! Ich kannte Spinoza fast nicht. Daß mich jetzt nach ihm verlangte, war eine Instinkthandlung. Nicht nur, daß seine Gesamttendenz gleich der meinen ist, die Erkenntnis zum mächtigsten Affekt zu machen — in fünf Hauptpunkten seiner Lehre finde ich mich wieder. Dieser abnormste und einsamste Denker ist mir gerade in diesen Dingen am nächsten: er leugnet die Willensfreiheit, die Zwecke, die sittliche Weltordnung, das Unegoistische, das Böse. Wenn freilich auch die Verschiedenheiten ungeheuer sind, so liegen diese mehr in dem Unterschied der Zeit, der Kultur, der Wissenschaft. In Summa: Meine Einsamkeit, die mir wie auf ganz hohen Bergen oft, oft Atemnot machte und das Blut hervorstürzen ließ, ist jetzt wenigstens eine Zweisamkeit. — Wunderlich!

Aber nach der ersten Entdeckerfreude geht Nietzschen doch immer mehr der tiefe Unterschied zwischen seiner Natur und der des „idealistischen" Philosophen auf. Zwar noch in den Erklärungen zum „Zarathustra" nennt er neben Heraklit, Empedokles, Goethe — Spinoza unter seinen Vorfahren. 1886 aber, im letzten Buch der „Fröhlichen Wissenschaft", heißt es in dem Aphorismus: Warum wir keine Idealisten sind — folgendermaßen: Die Ideen seien schlimmere Verführerinnen als die Sinne, sie lebten immer vom Blute der Philosophen, sie zehrten immer seine Sinne aus, und auch sein Herz. Diese alten Philosophen waren herzlos: Philosophieren war immer eine Art Vampyrismus. Fühlt ihr nicht an solchen Gestalten, wie noch der Spinozas, etwas tief Änigmatisches und Unheimliches? Seht ihr das Schauspiel nicht, das sich hier abspielt, das beständige Blässerwerden —, die immer idealischer ausgelegte Entsinnlichung?

Ahnt ihr nicht im Hintergrunde irgendeine lange verborgene Blutaussaugerin, welche mit den Sinnen ihren Anfang macht und zuletzt Knochen und Geklapper übrigbehält, übrigläßt? — ich meine Kategorien, Formeln, Worte (denn, man vergebe mir, das was von Spinoza übrigblieb, amor intellectualis dei, ist ein Geklapper, nichts mehr! Was ist amor, was deus, wenn ihnen jeder Tropfen Blut fehlt?...) In Summa: aller philosophische Idealismus war bisher etwas wie Krankheit...

Und jener Hokuspokus der mathematischen Form, mit der Spinoza seine Philosophie wie in Erz panzere und maskiere: wieviel eigene Schüchternheit und Angreifbarkeit verrate diese Maskerade eines einsiedlerischen Kranken! Zusammenfassend legt Nietzsche endlich sein Urteil über den Philosophen nieder in dem Gedicht „An Spinoza":

Dem Eins in allem liebend zugewandt,
amore dei selig aus Verstand —
Die Schuhe aus! welch dreimal heilig Land! —
Doch unter dieser Liebe fraß
Ein heimlich glimmender Rachebrand:
Am Judengott fraß Judenhaß...
Einsiedler! Hab ich dich erkannt?

Dühring, wie hierzu als Ergänzung bemerkt werden möge, findet einen anderen, positiveren und einleuchtenderen Zusammenhang zwischen dem Menschen und dem Denker Spinoza; er sagt: Spinoza übertrage die Einheit des jüdischen Jehova in seine Natur- und Weltvorstellung.

Über die deutsche Philosophie sei hier zunächst ein freilich etwas undurchsichtiges und, wie mir scheint, von Nietzsche selber ausschließendes Gesamturteil unseres Philosophen angeführt. Die deutsche Philosophie als Ganzes, meint Nietzsche — Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer, um nur die Großen zu nennen, sei die gründlichste Romantik und das tiefste Heimweh, das es bisher gebe: das Verlangen nach dem Besten, was jemals war. Man sei nirgends mehr heimisch, man verlange zuletzt nach dem zurück, wo man irgendwie heimisch sein könne, weil man dort allein heimisch sein möchte, nämlich nach der griechischen Welt. Einige Jahrzehnte später, meint er, würde man urteilen, daß alles deutsche Philosophieren darin seine

eigentliche Würde habe, ein schrittweises Wiedergewinnen das antiken Bodens zu sein, eine Annäherung an alle jene grundsätzlichen Formen der Weltauslegung, die der griechische Geist in Anaximander, Heraklit, Parmenides, Empedokles, Demokrit und Anaxagoras gefunden habe. Wogegen bei Kant zum Beispiel sonst gelegentlich seine völlige Unberührtheit von der griechischen Philosophie getadelt wird.

Was nun zunächst Leibniz betrifft, so rühmt Nietzsche mehr als einmal seine „unvergleichliche, auch heute noch nicht ausgeschöpfte" Einsicht, daß das Bewußtsein nur einen Teil unserer geistigen und seelischen Welt ausmache und bei weitem nicht diese selbst sei. Leibniz gilt ihm weiter neben Hegel, Goethe, Bismarck als Vertreter der „starken" deutschen Art, die unbekümmert zwischen Gegensätzen zu leben vermöge, indem sie sich selber vor Überzeugungen und Doktrinen hüte — wie Leibniz zwischen Mechanik und Spiritualismus gelebt habe. Anderseits nun aber wird er gerade wegen dieser Mittelstellung und jedenfalls vor allem wegen seiner Theodicée als einer der größten Hemmschuhe der intellektuellen Rechtschaffenheit Europas erklärt.

Dieser letzte Vorwurf wird besonders gegen Kant erhoben, den Nietzsche je länger desto heftiger bekämpft. Zunächst natürlich ist der Schopenhauerjünger auch Verehrer Kants. Bei dem „Philisterhäuptling" Strauß wird die „rein unglaubliche Tatsache" festgenagelt, daß Strauß von der Kantschen Vernunftkritik für sein Testament der modernen Ideen nichts zu gewinnen gewußt habe und daß er überall nur dem gröbsten Realismus zu Gefallen rede, was mit zu den abfälligsten Charakterzügen seines neuen Evangeliums gehöre. Aber schon in „Schopenhauer als Erzieher" erklingt ein leiser Tadel Kants, der sich allerdings zunächst bloß auf die persönliche Haltung des Philosophen bezieht. Es heißt da: Kant war, wie wir Gelehrten zu sein pflegen, rücksichtsvoll, unterwürfig und in seinem Verhalten gegen den Staat ohne Größe, so daß er jedenfalls, wenn die Universitätsphilosophie einmal angeklagt werden sollte, sie nicht rechtfertigen könnte. Mit „Menschliches" beginnt dann die Kritik der Kantschen Moralphilosophie. Es wird an ihr getadelt, daß sie, wie allerdings die ganze ältere Philosophie überhaupt, vom Einzelnen Handlungen verlange, die man von allen Menschen wünsche. Das

aber sei eine schöne Sache. Als ob jeder ohne weiteres wüßte, bei welcher Handlungsweise das Ganze der Menschheit wohl fahre, also welche Handlungen überhaupt wünschenswert seien. Vielleicht lasse es ein zukünftiger Überblick über die Bedürfnisse der Menschheit gar nicht wünschenswert erscheinen, daß alle Menschen gleich handelten; vielmehr dürften im Interesse ökumenischer Ziele für ganze Strecken der Menschheit spezielle, unter Umständen vielleicht sogar böse Ziele zu stellen sein. Die „Fröhliche Wissenschaft" empfindet, etwas überraschend, den kategorischen Imperativ als einen Ausdruck der Selbstsucht. Selbstsucht nämlich ist es, sagt sie, sein Urteil als das allgemeine Gesetz hinzustellen, und eine blinde, kleinliche, anspruchslose Selbstsucht hinwiederum, weil sie verrät, daß du dich selber noch nicht entdeckt, dir selber noch kein eigenes, eigenstes Ideal geschaffen hast: dies nämlich könnte niemals das eines andern sein, geschweige denn aller andern! Und weiter — wer noch urteile: so müßte in diesem Falle jeder handeln — sei noch nicht fünf Schritte weit in der Selbsterkenntnis gelangt; sonst würde er wissen, daß es gleiche Handlungen weder gibt noch geben kann; daß jede Handlung, die getan worden ist, auf eine ganz einzige und unwiederbringliche Art getan wurde und daß es ebenso mit jeder zukünftigen Handlung stehen wird; daß alle Vorschriften des Handelns sich nur auf die gröbliche Außenseite beziehen und daß selbst mit den innerlichsten und feinsten Vorschriften aller bisherigen Moral wohl ein Schein der Gleichheit, aber eben nur ein Schein erreicht werden kann; daß jede Handlung beim Hinblick oder Rückblick auf sie eine undurchdringliche Sache ist und bleibt. Überhaupt: diese Phantasterei einer unpersönlichen Pflicht! Was zerstört schneller, als ohne innere Notwendigkeit, ohne eine tiefpersönliche Wahl, ohne Lust arbeiten, denken, fühlen wie ein Automat der Pflicht! Ist das nicht geradezu das Rezept zur Dekadence!

Kant ist so ein geringer Psychologe und Menschenkenner. Er ist weiter ohne jeden historischen Sinn. Hat er nicht in der französischen Revolution den Übergang aus der unorganischen Form des Staates in die organische gesehen? Hat er nicht in ihr eine Begebenheit zu erblicken gemeint, die gar nicht anders erklärt werden könne als durch eine moralische Anlage der Menschheit, so daß mit ihr ein für allemal die Tendenz der Menschheit zum Guten erwiesen sei! Er sieht in

der Geschichte überhaupt nichts anderes als eine moralische Bewegung. Er steht noch vor der großen historischen Bewegung. Mit aus diesem Grunde nennt Nietzsche ihn den „Chinesen von Königsberg".

Und er selber ist vollständig ohne Geschichte, ohne Erlebnisse. Kant und Schopenhauer, meint die „Morgenröte", stehen im Nachteil zum Beispiel gegen Plato, Spinoza, Pascal, Rousseau, Goethe: ihre Gedanken machen nicht eine leidenschaftliche Seelengeschichte aus; es gibt da keinen Roman, keine Krisen, Katastrophen und Todesstunden zu erraten; ihr Denken ist nicht zugleich eine unwillkürliche Biographie ihrer Seele, sondern im Falle Kants die Geschichte eines Kopfes; im Falle Schopenhauers die Beschreibung und Spiegelung eines Charakters („das Unveränderliche") und die Freude am „Spiegel", das heißt, an einem vorzüglichen Intellekt. Kant war vor allem stolz auf seine Kategorientafel als das Schwerste, was jemals zum Behufe der Methaphysik unternommen werden könnte; er war stolz darauf, im Menschen ein neues Vermögen, das Vermögen zu synthetischen Urteilen a priori, entdeckt zu haben. Allerdings, kritisiert Nietzsche, wie beantwortet Kant diese Frage: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Er antwortet im Grunde: vermöge eines Vermögens — leider nur nicht mit drei Worten, sondern so umständlich ehrwürdig und mit einem solchen Aufwand von deutschem Tief- und Schnörkelsinn, daß man die lustige niaiserie allemande überhörte, welche in einer solchen Antwort steckt. Heute reibt man sich die Stirn und fragt sich: Warum ist der Glaube an solch Urteile überhaupt nötig?

Und ist nicht weiter eine Kritik des Erkenntnisvermögens, wie Kant sie wollte, überhaupt unsinnig? Wie sollte das Werkzeug sich selbst kritisieren können, wenn es eben nur sich zur Kritik gebrauchen kann? Es ist eine Naivität: die Erkenntnis der Erkenntnis. Versuchen wir den Spiegel an sich zu betrachten, so entdecken wir endlich nichts als die Dinge auf ihm; wollen wir die Dinge fassen, so kommen wir zuletzt wieder auf nichts als auf den Spiegel. Das ist die allgemeinste Geschichte der Erkenntnis. Was wird am Ende aller unserer Erkenntnisse die Menschheit erkannt haben? Ihre Organe — und das heißt vielleicht die Unmöglichkeit der Erkenntnis.

Um aber zur Persönlichkeit zurückzukehren: Kant erscheint, sagt Nietzsche, wenn er durch seine Gedanken hindurchschimmert, als wacker und ehrenwert im besten Sinn, aber als unbedeutend. Es fehlt ihm an Breite und Macht; er hat nicht zu viel erlebt, und seine Art zu arbeiten nimmt ihm die Zeit, etwas zu erleben — wobei, wie billig, nicht an große Ereignisse von außen zu denken ist, sondern an die Schicksale und „Zuchtungen“, denen das einsamste und stillste Leben verfällt, das Muße hat und in der Leidenschaft des Denkens verbrennt. Schopenhauer hat einen Vorsprung vor Kant: er besitzt wenigstens eine gewisse Heftigkeit, Häßlichkeit der Natur in Haß, Begier, Eitelkeit, Mißtrauen; er ist etwas wilder angelegt und hatte Zeit und Muße für diese Wildheit. Aber es fehlte die Entwicklung, wie sie in seinem Gedankenkreis fehlt. — Was übrigens Kant und die Wildheit betrifft, so macht er selber in den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen die für ihn bezeichnende Anmerkung: Um zur Wahrheit zu gelangen, müsse man nicht kühn, sondern behutsam sein. Und Nietzsche sagt: Jene ebenso steife als sittsame Tartufferie des alten Kant, mit der er uns auf die dialektischen Schleichwege lockt, welche zu seinem kategorischen Imperativ führen, richtiger verführen: dies Schauspiel macht uns Verwöhnte lächeln.

Und diese Schleichwege und Tartufferie selber nun: sie sind der eigentliche und Hauptvorwurf Nietzsches gegen den Denker Kant. Kant, so sagt er, wollte auf eine „alle Welt“ vor den Kopf stoßende Art beweisen, daß „alle Welt“ recht habe: das war der heimliche Witz dieser Seele. Er schrieb gegen die Gelehrten zugunsten des Volksurteils, aber für Gelehrte, nicht für das Volk. Kant erfand eigens eine Vernunft dafür, in welchem Falle man sich nicht um die Vernunft zu kümmern brauche, nämlich wenn das Bedürfnis des Herzens, wenn die Moral, wenn die Pflicht redet. Und dann gehört hierher jene seine berüchtigte Erklärung: daß er dem Glauben Bahn gemacht habe, indem er dem Wissen Schranken wies. Das sei ihm nun freilich nicht gelungen, ihm so wenig wie seinen Nachfolgern auf dem Wolfs- und Fuchsgang dieses höchst verfeinerten und gefährlichen Obskurantismus, in dem die schwarze Kunst wie in einer Lichthülle erscheine. Weil die praktische Vernunft wieder aufbaut, was

die theoretische zerstört hat; weil neben die scheinbare Welt wieder eine „wahre" Welt gestellt wird; weil Kant sich wieder zu Gott, Freiheit, Unsterblichkeit zurückverirrte, einem Fuchse gleich, der sich wieder in seinen Käfig zurückverirrt — und seine eigene Kraft und Klugheit war es doch gewesen, welche diesen Käfig erbrochen hatte —; weil er die Hypothese der intelligibeln Freiheit nötig hatte, um das ens perfectum von der Verantwortlichkeit für das so und so Sein dieser Welt zu entlasten, das heißt, um das Böse und das Übel zu erklären; weil er ein Sensualist war mit dem Hinterhalt der dogmatischen Verwöhnung; weil dieser Kant nach cant riecht: darum ist er ein Verzögerer und Vermittler, ein Philosoph der Hintertüren und zuguterletzt nichts anderes als ein hinterlistiger Christ. Wozu an ein Wort Schillers (im Briefwechsel mit Goethe) erinnert sein möge, das von Kant sagt: Es sei noch immer etwas in ihm, was, wie bei Luther, an einen Mönch erinnere, der sich zwar sein Kloster geöffnet habe, aber die Spuren desselben nicht ganz habe vertilgen können.

Fügen wir noch aus Nietzsches weiteren Urteilen hinzu, daß Kant den Begriff des Schönen durch sein „interesselos" vermanscht habe — er beurteile Kunst und Schönheit allein vom Zuschauer aus —; daß weiter er selber, der Antipode Goethes, von keinem Hauch antiker Schönheit und kosmopolitischen Geschmackes angeweht sei; daß nichts Männliches in seiner Erscheinung sei; daß er eine Vogelscheuche sei irgendwann einmal: so haben wir in alledem die Elemente einer Kritik beisammen, die zwar keineswegs das Lebenswerk des Königsberger Denkers zunichte macht, die aber das Ideal des Philosophen, das für Nietzsche zugleich das Ideal des Menschen ist, als weit abliegend erkennt von der Erscheinung des „Begriffskrüppels" Kant.

Daß Fichtes sittliches und vaterländisches Pathos zu Nietzsches „Unmöglichkeiten" gehörte, ist verständlich, obwohl eine eingehende Betrachtung leicht weitreichende Übereinstimmungen im Wesen der beiden Philosophen aufzeigen könnte. Schleiermacher ist für Nietzsche ein weibischer, geistreichelnder, unklarer und unwahrer „Schleier-Macher" — womit man das noch etwas gröbere und bissigere Urteil Dührings vergleichen möge, der, in einem etwas eigenartigen Satzstil von Schleiermacher sagt: Dieser trotz seiner ästhetisch sein sollenden Manierchen im Grunde ordinäre, frivole, lüsterne Priester hat

in seinen als philosophisch ausgegebenen Versuchen nicht einmal diejenigen Anlagen bekundet, die erforderlich sind, um auch nur in der Richtung auf das Verkehrte etwas der Notiz Anheimfallendes hervorzubringen.

Zu Hegel ist Nietzsche je länger desto mehr in ein freundliches Verhältnis gekommen. Als Schopenhauerverehrer bekämpft er ihn natürlich zuerst. Er wirft ihm vor, daß seine Geschichtsphilosophie in brutale Anbetung des Erfolges umschlage; daß er überhaupt eine unerträgliche Tyrannei des Wirklichen aufrichte und in der Rede von der Vernünftigkeit alles Wirklichen eine Formel für die Vergötterung der Alltäglichkeit erfunden haben; endlich, daß das historische Bewußtsein die Hegeljünger nur rette vor dem — Enthusiasmus, den doch nach Goethe die Geschichte eigentlich erzeugen solle. Nachdem er aber Schopenhauers Ungeschichtlichkeit erkannt hat und nachdem sein eigener Wirklichkeitssinn erstarkt ist, urteilt er: Schopenhauer habe es durch seine unintelligente Wut auf Hegel dahin gebracht, die ganze letzte Generation von Deutschen aus dem Zusammenhang der deutschen Kulter herauszubrechen, welche Kultur, alles wohl erwogen, eine Höhe und divinatorische Feinheit des historischen Sinnes gewesen sei. Die Deutschen, heißt es ein andermal, sind Hegelianer, auch wenn sie nie einen Hegel gehabt hätten, insofern wir, im Gegensatz zu allen Lateinern, der Entwicklung instinktiv einen tieferen Sinn und reicheren Wert zumessen als dem, was ist. Wir glauben kaum an die Berechtigung des Begriffes Sein. Entwicklung ist der große Fund und Wurf der Deutschen im großen Bereich philosophischer Formeln, und Hegel ist nicht nur ein Deutscher, sondern auch ein europäischer Geschmack. Auch er ist ein Jünger Heraklits. Dabei findet Nietzsche, daß von allen berühmten Deutschen keiner vielleicht mehr Esprit gehabt habe als Hegel; allerdings hätte er dafür auch eine so große deutsche Angst vor ihm gehabt, daß sie seinen eigentümlich schlechten Stil geschaffen habe. Er findet die Denkweise Hegels zuletzt von der Goethes nicht sehr weit entfernt. Hegel gehört zur Geistigkeit, Schopenhauer zur Empfindsamkeit.

Den Positivismus nennt Nietzsche ein bric à brac von Begriffen verschiedenster Herkunft, die Positivisten Mischmaschphilosophen, bestenfalls Gelehrte und Spezialisten; Comte selber den klügsten Je-

suiten, der seine Franzosen auf dem Umwege der Wissenschaft nach Rom führen wollte. Soll er sich doch, fügt er hinzu, an der Imitatio Christi inspiriert haben, einem Buche, das ich nicht ohne einen physiologischen Widerstand in der Hand halte.

Noch unsympathischer sind Nietzschen die englischen Philosophen, die er gern als eine Einheit behandelt. Sie sind keine philosophische Rasse, diese Engländer. Bacon bedeutet einen Angriff auf den philosophischen Geist überhaupt; Hobbes, von dessen Unerschrockenheit er zuerst, im „David Strauß", rühmend spricht und mit der er in der Tat, neben starken Unterschieden, eine Menge von Berührungspunkten besitzt — Hobbes, Hume und Locke sind eine Erniedrigung und Wertverminderung des Begriffes Philosoph für mehr als ein Jahrhundert. Gegen Hume erhob und hob sich Kant. Locke war es, von dem Schelling sagen durfte: je méprise Locke. Im Kampf mit der englisch-mechanistischen Weltvertölpelung waren Hegel und Schopenhauer (mit Goethe) einmütig, jene beiden feindlichen Brüdergenies in der Philosophie, welche zu den entgegengesetzten Polen des deutschen Geistes auseinanderstreben und sich dabei unrecht taten, wie sich eben nur zwei Brüder unrecht tun. Woran es in England fehlt und immer gefehlt hat, das wußte jener halbe Schauspieler und Rhetor gut genug, der abgeschmackte Wirrkopf Carlyle, welcher es unter leidenschaftlichen Fratzen zu verbergen suchte, was er von sich selbst wußte, nämlich, woran es in Carlyle fehlte: an eigentlicher Macht der Geistigkeit, an eigentlicher Tiefe des geistigen Blicks, kurz an Philosophie.

Dieser braven Engelländer
mittelmäßige Verständer
nehmet ihr als Philosophie?
Darwin neben Goethe setzen,
heißt die Majestät verletzen,
majestatem genii.

Die Engländer sind keine Philosophen. Von Indien bis England, um die entgegengesetzten Pole der Begabung für Philosophie zu nennen... heißt es darum ein andermal. Englands Kleingeisterei ist die große Gefahr jetzt auf Erden. Es ist mehr Hang zur Größe in den Gefühlen der russischen Nihilisten als in denen der englischen

Utilitarier. Man glaubt hier nach wie vor an gut und böse, so daß man den Sieg des Guten und die Vernichtung des Bösen als Aufgabe empfindet: das ist englisch. Was zum Beispiel den pedantischen Herbert Spencer auf seine Weise schwärmen läßt und einen Hoffnungsstrich, eine Horizontlinie der „Wünschbarkeit" ziehen heißt, jene endliche Versöhnung von Egoismus und Altruismus, von der er fabelt, macht einem beinahe Ekel. Diese „allgemeine Wohlfahrt" der englischen Philosophie ist kein Ziel, sondern ein Brechmittel. Und jener Flachkopf John Stuart Mill: seine ganze Voraussetzung ist unvornehm. Es wird nämlich die Äquivalenz der Werte von Handlungen bei mir und dir einfach vorausgesetzt, womit der persönliche Wert einer Handlung anulliert ist. Es ist eben nicht so: Was dem einen recht ist, ist dem andern billig.

Man muß sich in England, wenn man überhaupt wagt, sich von der Theologie zu emanzipieren und freie Wissenschaft zu treiben, in furchteinflößender Weise als Moralfanatiker wieder zu Ehren bringen. Das ist dort die Buße, die man zahlt. Für uns andere steht es anders. Wenn man den christlichen Glauben aufgibt, zieht man sich selber damit das Recht zur christlichen Moral unter den Füßen weg — wovon wir noch mehr hören werden.

Die letzten deutschen Philosophen, mit denen Nietzsche sich gelegentlich auseinandersetzt, sind „die beiden Löwen von Berlin, der Anarchist Eugen Dühring und der Amalgamist Eduard von Hartmann".

Dühring wird auch wohl das erste Moralgroßmaul genannt, das es jetzt gibt, selbst unter seinesgleichen, den Antisemiten. Sachlicher ist das folgende Urteil: Dühring — wahrhaftig ein geschickter und wohlunterrichteter Gelehrter, der aber doch fast mit jedem Wort verrät, daß er eine kleinliche Seele herbergt und durch enge, neidische Gefühle zerquetscht wird; auch daß nicht ein mächtiger, unzähmbarer, wohltätig verschwenderischer Geist ihn treibt, sondern der Ehrgeiz. Ehrgeiz aber ist jetzt, wo der Pöbel die Ehren vergibt, eines Philosophen unwürdig. Ein andermal rechnet er ihn zu den „höheren Menschen", mit dem Hinzufügen: zugrunde gerichtet durch Isolation. Schließlich wird er oberflächlich genannt, weil er überall Korruption sehe, während er, Nietzsche selber, viel mehr die andere Gefahr des Zeitalters empfinde, die große Mittelmäßigkeit.

Hartmanns Philosophie des Unbewußten, 1869 erschienen, liest der junge Baseler Professor zunächst gern, weil der Verfasser die schönsten Kenntnisse habe und mitunter in das uralte Nornenlied vom fluchwürdigen Dasein kräftig einzustimmen wisse. Dann aber, auf dem Höhepunkt Schopenhauerscher Geschichtslosigkeit, macht er sich über ihn als einen philosophischen Parodisten lustig wegen seiner Aufforderung zur Arbeit für den „Weltprozeß“ mit seinem erträumten Siege des Logischen über das Unlogische, der mit dem zeitlichen Ende des Prozesses, dem jüngsten Tage, zusammenfallen solle. Dem hält Nietzsche seinen Satz entgegen, daß das Ziel der Menschheit nicht am Ende liege, sondern in ihren höchsten Exemplaren, die nicht einen „Prozeß“ fortsetzen, sondern gleichsam zeitlos gleichzeitig leben. So im „Nutzen und Nachteil der Historie“. In einem Briefe aus derselben Zeit empfiehlt er Freund Rohden zur Erheiterung Ausführungen Hartmanns über „Romeo und Julia“ und fügt hinzu: Er ist entweder ein Schelm oder ein Schaf, dabei bleibts; ich habe nicht geglaubt, so schnell wieder mit diesem Herrn vor diese Alternative gestellt zu sein. In einem Brief an Gast 1886 redet er von dem „verrückten E. v. H.“, der ihn gebeten habe, ihm in Preußen eine Professur der Philosophie zu verschaffen. Schließlich weiß er nicht, ob es nicht ein schlechter Berliner Witz sei, jenes Unternehmen Hartmanns, Lust und Unlust des Daseins selbst auf die Wagschale zu setzen, in der Annahme, daß unsere Berechnungen über Lust und Schmerz eine kosmische oder gar metaphysische Bedeutung hätten. Er ist entrüstet über die Wendung Schopenhauer u n d Hartmann, die fast so schlimm sei wie jene andere: Goethe u n d Schiller. Zuletzt ist ihm Hartmann ein oberflächlicher Querkopf, der den Pessimismus durch Teleologie vermansche und eine Behaglichkeitsphilosophie daraus mache, womit er sich den Engländern annähere. Hartmanns spätere Schriften hat Nietzsche nicht mehr gekannt. —

So etwa ein rascher Gang durch die Geschichte der Philosophie an der Hand Nietzsches. Die Geschichte der Philosophie ist dabei, wie wir sehen, mehr und mehr eine Kritik der Philosophie geworden, die vor allem, zumal gegen die Gipfelpunkte Kant und Plato, zwei Vorwürfe erhebt: den der Begriffsspinnerei, vulgo Idealismus, und den des Moralismus. Beides zusammen ist die Ursache, weshalb

die Philosophie bisher durchgehends eine Verleugnung und Verleumdung der Welt, wie sie ist, der wirklichen Welt darstellt. Damit aber wird Nietzsches Kritik der Philosophie letzten Endes eine Kritik der Philosophen, und diese wiederum hat ihren Grund darin, daß unserem Denker ein neues Ideal des Philosophen überhaupt vorschwebt.

Neuntes Kapitel:

Vom Wesen des Philosophen.

Das neue Bild des Philosophen, das Nietzschen vorschwebt und dessen Verwirklichung sein eigenes Denkerleben geweiht ist, hat für seine Hauptzüge Vorbilder in den Persönlichkeiten vor allem dreier früherer Philosophen: Heraklits, Platos, Schopenhauers. Die Bedingungen, unter denen ein Philosoph allein existieren kann, sind Nietzschen zunächst an Schopenhauer aufgegangen. Diese Bedingungen bestehen letztlich in nichts anderem als Freiheit. Schopenhauer lebte unter solchen Bedingungen der Freiheit: er besaß eine unbeugsame und rauhe Männlichkeit als Erbteil von seinem Vater her; seine Reisen, auf denen er nicht Bücher, sondern Menschen kennen lernte, gaben ihm frühe einen natürlichen und weiten Blick; besonders wurde er zeitig abgestumpft gegen die nationale Beschränktheit; es zwang ihn endlich keine eigentliche Gemeinheit der Lebensnot nieder. So hatte er Freiheit und Muße, seinen Gedanken zu leben. Als Mindestforderung gewissermaßen, was in dieser Beziehung dem Philosophen nötig ist, hören wir von Nietzsche einmal den Satz: Wie kann jemand zum Denker werden, wenn er nicht wenigstens den dritten Teil des Tages ohne Leidenschaften, Menschen und Bücher verbringt.

Und damit stehen wir bei der zweiten Bedingung des philosophischen Lebens, die mit der ersten aufs Engste zusammenhängt. Diese zweite Bedingung heißt Einsamkeit. Hier ist vor allem Heraklit für Nietzsche das Urbild des Philosophen. Das, dem Heraklit auswich, sagt er, ist das Gleiche, dem heute noch der Philosoph aus dem Wege geht: der Lärm und das demokratische Geschwätz der Epheser; ihre Politik, ihre Neuigkeiten vom „Reich"; ihr Marktkram

von heute. Vor diesem Heute braucht der Philosoph Ruhe. Er verehrt das Stille und Kalte, das Vornehme, Ferne, Vergangene. Die Nichtachtung des Augenblicklichen und Gegenwärtigen liegt im Wesen der großen philosophischen Natur. Er braucht die Menschen nicht, auch für seine Erkenntnis nicht. Sich selbst sucht und erforscht er. So spricht vor allem der erste Nietzsche gleich Heraklit geringschätzig von jenen fragenden, sammelnden, gelehrten, kurz — historischen Menschen.

Eine gewisse Ergänzung findet diese Einseitigkeit in der zweiten Periode mit ihrem leidenschaftlichen Erkenntnisdrang. Hier hören wir zum Beispiel, man müsse zu heftigen Bewunderungen fähig sein und vielen Dingen mit Liebe ins Herz kriechen: sonst tauge man nicht zum Philosophen. Aber auch hier liegt der Nachdruck auf dem Persönlichen, auf Liebe und Bewunderung. Der Philosoph steht nie unpersönlich, bloß erkennend den Dingen gegenüber; er will nicht wissen um des Wissens willen; er will überhaupt, wie es schließlich heißt, viele Dinge gar nicht wissen. Das beruht allerdings nicht zuletzt auf einer Not: er hat mit sich selbst genug zu tun. Ein Philosoph, so definiert Nietzsche nämlich, das ist ein Mensch, der beständig außerordentliche Dinge erlebt, sieht, hört, argwöhnt, hofft, träumt: der von seinen eigenen Gedanken wie von außen her, wie von oben und unten her, als von seiner Art Ereignissen und Blitzschlägen getroffen wird; der selbst vielleicht ein Gewitter ist, welches mit neuen Blitzen schwanger geht; ein verhängnisvoller Mensch, um den herum es immer grollt und brummt und klafft und unheimlich zugeht. Ein Philosoph — ach, ein Wesen, das oft vor sich davonläuft, oft vor sich Furcht hat, aber zu neugierig ist, um nicht immer wieder zu sich zu kommen. Er hat ein Asyl in seiner Brust, die Höhle des Innerlichen. Zarathustras Höhle ist ihr Symbol.

Man erkennt einen Philosophen weiter daran, daß er drei glänzenden und lauten Dingen aus dem Wege geht: dem Ruhm, den Fürsten und den Frauen — womit allerdings nicht gesagt ist, daß sie nicht zu ihm kommen. Der Philosoph ist auf den ersten Blick alles weniger als ein nützliches Glied der menschlichen Gesellschaft. Nietzsche führt des Aristoteles Wort an: Das was Thales und Anaxagoras wüßten, werde man ungewöhnlich, erstaunlich, schwierig,

göttlich nennen, aber unnütz, weil es ihnen nicht um die menschlichen Güter zu tun war.

Mit alledem nun gibt der Philosoph das Beispiel eines besonderen Lebens. Und ich mache mir, sagt der junge Nietzsche, aus einem Philosophen so viel, als er ein Beispiel zu geben vermag. Dies Beispiel muß durch das sichtbare Leben und nicht bloß durch Bücher gegeben werden. So war es bei den großen Philosophen des alten Griechenland; so bei Schopenhauer. Wir Heutigen aber, klagt der Bewunderer Schopenhauers, was fehlt uns nicht alles zu dieser mutigen Sichtbarkeit eines philosophischen Lebens! Niemand lebt philosophisch in einer Zeit, die an der „allgemeinen Bildung" leidet. Am wenigsten die Professoren der Philosophie. Diese Staatsphilosophen machen die Philosophie vielmehr zu einer lächerlichen Sache. Ein Staatsbeamter kann schwerlich ein aufrichtiger Freund der Wahrheit sein, denn dem Staat ist nie an der Wahrheit gelegen, sondern an der ihm nützlichen Wahrheit. Der Staat will vor allem Gelehrte, die die Erkenntnis der Geschichte der Philosophie vermitteln. Die gelehrte Historie des Vergangenen aber war nie das Geschäft eines wahren Philosophen, weder in Indien noch in Griechenland. Diese Staatsphilosophen erziehen gar nicht zur Philosophie, sondern bekanntlich nur zu einer philosophischen Prüfung. Was wollen sie also eigentlich, diese Philosophen? Neuerdings gefallen sie sich, als angebliche Nachfolger Kants, in der Behauptung, daß sie eigentlich nur die Grenzwächter und Aufpasser der Wissenschaften seien. Aber mit ihrem eigenen Wissen, so munkelt man, ist's nicht weit her. Sie halten sich an etwas dämmerigen Orten auf, wo es ein Mensch mit hellen Augen nicht lange aushält. Jedenfalls ist man jetzt auf der Seite der einzelnen Wissenschaften logischer, behutsamer, bescheidener, erfindungsreicher, kurz, es geht dort philosophischer zu als bei den eigentlichen Philosophen. Solange daher dies staatlich anerkannte Afterdenkertum bestehen bleibt, wird jene großartige Wirkung einer wahren Philosophie vereitelt oder mindestens gehemmt, und zwar durch nichts als eben den Fluch des Lächerlichen.

Man lasse darum die Philosophen lieber wild wachsen. Das entspricht viel mehr ihrem Wesen wie auch ihrer Vorgeschichte. Unter

Kampf, Mißgunst, Argwohn ist ja überhaupt die Philosophie geboren worden. Der Philosoph, der Mensch der Kontemplation, hat zunächst eine Maske tragen müssen, um in irgendeinem Maße nur möglich zu sein. Er hat sich zunächst in die früher festgestellten Typen des kontemplativen Menschen verkleiden und verpuppen müssen, des Priesters nämlich, des Zauberers, des Wahrsagers. Vor allem das asketische Ideal hat lange Zeit hindurch dem Philosophen als Existenzvoraussetzung gedient. Wenn heute darum jedermann darüber jammert, wie schlimm es früher die Philosophen gehabt hätten, eingeklemmt zwischen Scheiterhaufen, schlechtem Gewissen und anmaßlicher Kirchenväterweisheit — so ist die Wahrheit die, daß eben darin noch günstigere Bedingungen zur Erziehung einer mächtigen, umfänglichen, verschlagenen und verwegen wagenden Geistigkeit gegeben waren als in den Bedingungen des heutigen Lebens — heute, wo vielmehr eine andere Art von Geist für seine Entstehung günstigen Boden hat: der Demagogengeist, der Schauspielergeist, vielleicht auch der Biber- und Ameisengeist des Gelehrten.

Der Philosoph aber ist etwas anderes als ein Gelehrter. Er strebt nicht nach der Wahrheit, als ob sie etwas Festes, Metaphysisches, eine übersinnliche Welt wäre. Dieser neue Philosoph ist kein Dogmatiker. Er ist allerdings anderseits auch kein bloßer Skeptiker. Zwar ist der Skeptiker der anständigste Typus in der bisherigen Geschichte der Philosophie. Und gewiß hat der Philosoph auch heute noch die Pflicht zum Mißtrauen, zum boshaftesten Schielen aus jedem Abgrund des Verdachts heraus. Und Skepsis im Sinne von intellektueller Sauberkeit, von unbedingter Redlichkeit auch gegen sich selbst ist natürlich erstes Erfordernis für jeden Philosophen. Nie etwas zurückhalten wollen oder dir verschweigen, so ruft sich der Denker zu, was gegen deine Gedanken gedacht werden kann! Gelobe es dir! Es gehört zur ersten Redlichkeit des Denkens. Es kommt nicht darauf an, daß du recht behältst. Der Denker soll niemanden nötig haben, der ihn widerlege, er soll sich selbst dazu genügen.

Skepsis aber im gewöhnlichen Sinne ist etwas Negatives. Sie ist nichts anderes als der geistigste Ausdruck einer gewissen vielfachen, physiologischen Beschaffenheit, welche man mit einem anderen Ausdruck als Nervenschwäche und Kränklichkeit bezeichnet. Die Skepsis

des heutigen Europa, das nach Zarathustra zweifelsüchtiger ist als alle ältlichen Eheweibchen, ist die Folge eines unsinnigen, plötzlichen Versuchs von radikaler Stände- und folglich Rassenmischung und daher Willenslähmung. Eine Form der Skepsis allerdings ist zu wünschen: das ist die Skepsis der verwegenen Männlichkeit, welche dem Genie zum Krieg und zur Eroberung nächstverwandt ist und die in Deutschland ihren ersten Einzug in Gestalt des großen Friedrich hielt. Diese Skepsis verachtet und reißt trotzdem an sich; sie untergräbt und nimmt in Besitz; sie glaubt nicht, aber sie verliert sich nicht dabei; sie gibt dem Geist gefährliche Freiheit, aber sie hält das Herz streng. Das ist die deutsche Form der Skepsis, welche als ein fortgesetzter und ins Geistigste gesteigerter Friederizianismus Europa eine Zeitlang unter die Botmäßigkeit des deutschen Geistes und seines kritischen und historischen Mißtrauens gebracht hat und die deutsche Größe ausmacht.

Aber auch solche Kritik ist nicht das letzte Wort des Philosophen. Auch der Kritiker ist nur ein Werkzeug des Philosophen und nicht der Philosoph selber. Das Feststellen von wahr und unwahr, das Feststellen von Tatbeständen überhaupt war bisher, in Kant und Hegel, die höchste Leistung der Philosophie. Aber man muß endlich aufhören, die philosophischen Arbeiter und selbst die höchsten und überhaupt die wissenschaftlichen Menschen mit dem Philosophen zu verwechseln. Die Arbeit des eigentlichen Philosophen ist mehr als ein Feststellen; sie ist ein schöpferisches Neusetzen, Bilden, Gestalten, Überwältigen; sie ist viel mehr mit der des Künstlers verwandt als mit der des Gelehrten. Auch dem Künstler eignet die Gleichgültigkeit gegen nützlich und wahr — gegen die Moral; er hat den Schein nötig, die Dichtung, die Lüge. Er verliert die große Spur nicht, auf der das Leben geht im Guten wie im Schlimmen. Auch er ist der Schaffende; er prägt sich aus und ist damit ein Gesetzgeber des Geschmacks. Ähnlich ist auch der Philosoph ein Gesetzgeber. Hier haben wir das Platonische Vorbild. Zarathustra wird der Herold genannt, der viele Gesetzgeber aufruft. Der Philosoph wird zum Gesetzgeber größten Stiles, der von einsamer Höhe herab lange Ketten von Geschlechtern zu sich hinaufzieht. Ist aber dies die Aufgabe des Philosophen, Gesetz-

geber der Wertschätzungen zu sein, so gehört dazu eben mehr, als bloß zu erkennen; es gehört dazu, etwas Neues zu sein, etwas Neues zu bedeuten, neue Werte selber darzustellen. Die Kluft zwischen Wissen und Können ist vielleicht größer und unheimlicher als man denkt: der Könnende im großen Stil wird möglicherweise ein Unwissender sein müssen, während anderseits zu wissenschaftlichen Entdeckungen nach Art zum Beispiel der Darwinschen eine gewisse enge und fleißige Sorgsamkeit nicht übel disponiert. Aber die Aufgabe aller Wissenschaften ist die, der Zukunftsaufgabe des Philosophen vorzuarbeiten, jener Aufgabe, das Problem der Werte zu lösen, das heißt, die Rangordnung der Werte zu bestimmen. Und hier nun vor allem ist der Philosoph kein Skeptiker: er glaubt vielmehr an eine Rangordnung der Menschen und Probleme und wartet die Stunde ab, wo diese Lehre vom Rang und von der Ordnung sich der pöbelhaften Gesellschaft von heute wieder ins breite Gesicht schreiben wird. Der Philosoph liegt nicht auf dem Bauche vor der Grundlage der Gesellschaft von heute, eben jener Lüge von der Gleichheit der Menschen. Der Philosoph kann vielmehr überhaupt allein da entstehen, wo eine vornehme Denkweise herrscht, welche an Sklaverei und an viele Grade der Hörigkeit als an die Voraussetzung jeder höheren Kultur glaubt; wo eine schöpferische Denkweise herrscht, welche nicht der Welt das Glück der Ruhe, den Sabbat aller Sabbate als Ziel setzt, sondern selbst im Frieden das Mittel zu neuen Kriegen ehrt; eine der Zukunft Gesetze vorschreibende Denkweise, welche um der Zukunft willen sich selbst und alles Gegenwärtige hart und tyrannisch behandelt; eine unbedenkliche, unmoralische Denkweise, welche die guten und die schlimmen Eigenschaften des Menschen gleichermaßen ins Große züchten will, weil sie sich die Kraft zutraut, beide an die rechte Stelle zu setzen, an die Stelle, wo sie beide einander nottun.

Eine vornehme Denkwei,e also ist die Grundlage dieser Philosophie. Und ein Recht auf solche Philosophie im großen Sinne hat man darum auch nur dank seiner Abkunft. Für jede höhere Wahrheit muß man geboren werden, deutlicher gesagt, man muß für sie gezüchtet sein: die Vorfahren, das Geblüt entscheiden auch hier. Will man ihn also züchten, den Philosophen, so soll man wissen, daß er nur

in Verbindung mit einer herrschenden Kaste entstehen kann als deren höchste Vergeistigung.

Lehrer der Rangordnung also ist der Philosoph, Gesetzgeber der Wertschätzungen; er hat Münze, Maß und Gewicht der Dinge neu zu bestimmen. Er hat gleichsam den Geschmack aller Dinge von neuem festzustellen und nötigenfalls zu dekretieren. Die praktischen Leute nehmen ihn schließlich von dem Philosophen an; ihre Abhängigkeit von diesem ist nämlich ungeheuer groß. Damit wird der Philosoph zum Menschen der umfänglichsten Verantwortlichkeit: er hat das Gewissen für die Gesamtentwicklung des Menschen. Alle bisherigen hohen und höchsten Leistungen der Menschheit dienen ihm dabei nur als Erziehungsmittel: die politischen und wirtschaftlichen Zustände, die Wissenschaft, die Moral, die Religion, die Kunst sind nicht Selbstzweck, sondern Mittel in der Hand des Philosophen, der die Richtung der Weiterentwicklung bestimmt. Das war der Traum eines Plato; das verstanden zum Beispiel die Bramanen, die mit Hilfe ihrer religiösen Organisation sich die Macht gaben, dem Volke seine Könige zu ernennen, während sie sich selber abseits und außerhalb hielten als die Menschen überköniglicher Aufgaben. Die Religion war ihnen Mittel, sich Ruhe vor dem Lärm und der Mühsal des gröberen Regierens und Reinheit von dem notwendigen Schmutz alles Politikmachens zu verschaffen. Anderseits bezahlt es sich immer teuer und fürchterlich, wenn die Religion nicht als Züchtungs- und Erziehungsmittel in der Hand des Philosophen, sondern von sich aus und souverän waltet; wenn sie selber letzter Zweck und nicht Mittel neben andern sein will. Sie gehört dann zu den Hauptursachen, welche den Typus Mensch auf einer niedrigen Stufe festhalten; sie erhält nämlich zu viel von dem, was zugrunde gehen sollte; sie hat so an der Verschlechterung der europäischen Rasse gearbeitet, vor allem das Christentum.

Die Rücksichtslosigkeit, solches auszusprechen, darf der Philosoph nicht scheuen. Der große Mensch ist ein öffentliches Unglück, sagt das chinesische Sprichwort. Und Nietzsche wiederum: Schädlich sein und Zugrunderichten gehört ebenso zu den Aufgaben des Philosophen wie nützlich Sein und Aufbauen. Er erinnert an Diogenes, der, als in seiner Gegenwart ein Philosoph ausnehmend gelobt wurde, fragte:

Was hat er denn Großes aufzuweisen, da er so lange Philosophie treibt und noch niemanden betrübt hat? Hier liegt die Größe der Philosophie. Und die Menschen, welche berufen sind, Macht zu suchen, sollten wissen, welche Quelle des Heroischen in ihr fließt; vor allem den Staatsmännern sollten die Philosophen eine furchtbare Sache sein. So schon der junge Nietzsche, der eben dort, wo er dies ausspricht, gegen Ende von „Schopenhauer als Erzieher", die Worte Emersons über den Denker zitiert: Seht euch vor, wenn der große Gott einen Denker auf unsern Planeten kommen läßt. Alles ist dann in Gefahr. Es ist, wie wenn in einer großen Stadt eine Feuersbrunst ausgebrochen ist und keiner weiß, was eigentlich noch sicher ist und wo es enden wird. Da ist nichts in der Wissenschaft, was nicht morgen eine Umdrehung erfahren haben möchte; da gilt kein literarisches Ansehen mehr noch die sogenannte ewige Berühmtheit. Alle Dinge, die dem Menschen zu dieser Stunde teuer und wert sind, sind dies nur auf Rechnung der Ideen, die an ihrem geistigen Horizonte aufgestiegen sind und welche die gegenwärtige Ordnung der Dinge ebenso verursachen, wie ein Baum seine Äpfel trägt. Ein neuer Grad der Kultur würde augenblicklich das ganze System menschlicher Bestrebungen einer Umwälzung unterwerfen.

Das ist es, was Nietzsche mit Wissen und Absicht unternimmt. Er ist „ein neuer Grad der Kultur". Seine Philosophie, er selber, ist der Umwerter aller Werte. Seine Schriften sind „Dynamit", seine Lehre ein furchtbarer Explosionsstoff, vor dem alles in Gefahr ist. Man versteht so, wenn er seinen Begriff des Philosophen meilenweit abtrennt von einem Begriff, der noch einen Kant in sich schließt, nicht zu reden von den „akademischen Wiederkäuern", wie er sich ausdrückt, und anderen Professoren der Philosophie. Zur Ehrenrettung Kants dürfen wir übrigens daran erinnern, daß auch in *seiner* „verkrüppelten" Begriffsseele gelegentlich die hohe praktische Aufgabe des Philosophen aufblitzt, so, wenn er, gegen Schluß der Vernunftkritik, in der „Architektonik der reinen Vernunft", den Philosophen nicht als einen „Vernunftkünstler", sondern als einen „Gesetzgeber der menschlichen Vernunft" bezeichnet wissen will. Der Mathematiker, sagt er, der Naturkundige, der Logiker sind, so vortrefflich die ersteren auch überhaupt im Vernunfterkenntnisse, die

zweiten besonders im philosophischen Erkenntnisse Fortgang haben mögen, doch nur Vernunftkünstler. Es gibt noch einen Lehrer im Ideal, der alle diese ansetzt, sie als Werkzeuge nützt, um die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft zu fördern: diesen allein müssen wir den Philosophen nennen. So Kant. Man sieht, er redet hier gewissermaßer Nietzisch. Aber diese Stelle ist, wie gesagt, nur ein Aufblitzen in der Seele des Vernunftkünstlers, vergleichbar jenem Zuruf des sokratischen Dämons: Sokrates, treibe Musik! Und das Ideal selber, das dem Philosophen des kategorischen Imperativs vorschweben mag, die „wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft", die er im Auge haben mag, würden wahrscheinlich wenig gemein haben mit dem Aristokratismus und Immoralismus Nietzsches.

Zehntes Kapitel:

Der Immoralist.

Die bisherige Moralphilosophie wollte die Moral begründen: Nietzsche will sie, zunächst, beschreiben. Und zwar ab ovo will er sie beschreiben; er will eine Entstehungsgeschichte der Moral geben, die für ihn übrigens nur einen Teil der Entstehungsgeschichte des Denkens überhaupt bildet, mit welcher, wie er meint, die Wissenschaft einmal ihren höchsten Triumph feiern werde. Wer aber die Entstehung der Moral dartun will, deutet damit an, daß in ihr ein Problem vorliegt. Den bisherigen Moralbegründern, sagt Nietzsche, fehlte dafür überhaupt der Argwohn. Sie fragten nicht: Wie kommen wir eigentlich zu einer moralischen Abschätzung, zu einer Abschätzung der menschlichen Handlungen nach gut und böse? Gut und böse waren ihnen einfach gegebene, feste Begriffe. Mit welch verehrungswürdiger Unschuld stellte noch Schopenhauer seine Aufgabe hin! Über gut und böse ist bisher am schlechtesten nachgedacht worden. Ja, denken wir überhaupt noch darüber nach, heißt es schon in „Schopenhauer als Erzieher", wie es früher doch in jeder edler entwickelten Gesellschaft der Fall war? Oder zehren wir nicht vielmehr tatsächlich an dem ererbten Kapital von Sittlichkeit, das unsere Vorfahren anhäuften!

Wer aber heute über die sittlichen Fragen nachdenkt, muß es sich gefallen lassen, als Immoralist verschrieen zu werden. Und doch ist der Immoralist zunächst nichts anderes als die höchste Form intellektueller Rechtschaffenheit. Daß reine Hände und nicht Schlammfinger zur Kritik der Moral gehören, versteht sich nämlich für Nietzsche von selbst. Freilich gehört noch etwas anderes zu dieser Kritik: Mut gehört dazu, ja Verwegenheit. Aber gerade deshalb reizt unsern Philosophen diese Aufgabe. Ihm, der seine intellektuelle Redlichkeit so weit trieb, daß er nichts mehr wünschte, als täglich einen beruhigenden Glauben zu verlieren — ihm macht es Freude, ein ungeheures Problem da aufzuzeigen, wo man bisher nach allem Mißtrauen, Zwiespalt, Widerspruch sich zusammenfand als an einem geheiligten Ort des Friedens, an dem die Denker auch von sich selbst ausruhten. Da weist er darauf hin, daß auch hier kein Ort der Ruhe ist; daß auch hier vielmehr alles im Fluß ist; daß auch auf dem Gebiet der Moral alles geworden, alles wandelbar und schwankend ist; ja daß gerade heute — so fühlt es der Prophet, der Richter seiner Zeit, der Witterer des Zukünftigen — daß gerade heute auf diesem Gebiet eine Neueinstellung von uns verlangt wird. Er fühlt es, daß wir in einem moralischen Interregnum leben; daß die sittliche Weltenuhr eine neue Stunde anheben will; daß es gilt, die Gesetze des Lebens und Handelns neu aufzubauen. Alles in der Moral ist heute im Fluß, heißt es in „Menschliches, Allzumenschliches", aber alles ist auch im Strome, nach einem Ziele hin. Mag in uns die vererbte Gewohnheit eines irrtümlichen Schätzens, Liebens, Hassens immerhin fortwalten: unter dem Einfluß der wachsenden Erkenntnis wird sie schwächer werden; eine neue Gewohnheit, die des Begreifens, Nichtliebens, Nichthassens, Überschauens pflanzt sich allmählich in uns auf demselben Boden an und wird in Tausenden von Jahren vielleicht mächtig genug sein, um der Menschheit die Kraft zu geben, den weisen, unschuldigen, unschuldbewußten Menschen bei uns regelmäßig hervorzubringen, wie sie jetzt den unweisen, unbilligen, schuldbewußten Menschen, das heißt allerdings, die notwendige Vorstufe, nicht den Gegensatz zu jenem, hervorbringt.

Damit hätten wir das Ziel des Immoralisten Nietzsche: sein Ziel ist der Mensch der Unschuld, der Mensch jenseits von gut

und böse, der ungebrochene, unzwiespältige, nicht zwischen Egoismus und Altruismus, zwischen Pflicht und Freiheit, Tugend und Laster, Verbotenem und Erlaubtem, gutem und schlechtem Gewissen, Schuld und Unschuld hin und her schwankende, sondern der einheitliche, instinkt- und selbstsichere Mensch. Die Erreichung dieses Zieles denkt sich der Immoralist nicht etwa so, als ob es nun gelte, „einfach" die bisherige Moral „abzuschaffen" und eine neue, beziehungsweise gar keine an ihre Stelle zu setzen. Er denkt nicht daran, den Zustand der Moral, an den wir gewöhnt sind, Hals über Kopf und gewaltsam mit einer neuen Wertschätzung zu vertauschen; er leugnet durchaus nicht, daß es Handlungen gibt, die unser unwürdig sind; Handlungen, die als typisch genommen, uns in eine niedrigere Gattung hinabdrücken würden; er leugnet keineswegs, daß viele Handlungen, die unsittlich heißen, zu vermeiden und zu bekämpfen sind und ebenso, daß viele, die sittlich heißen, zu tun und zu fordern sind — aber er meint allerdings das eine wie das andere aus anderen Gründen als bisher, und er meint, daß wir hier umzulernen haben, um endlich — umzufühlen.

Inwiefern aber ist nun für unseren Philosophen und Immoralisten die Moral ein Problem? Sie ist es deshalb, können wir antworten, weil sie kein „Urphänomen" ist, weil weder Natur noch Geschichte sich in das Prokrustesbett der moralischen Beurteilung einzwängen lassen. David Strauß, der Darwin so preist, hat es doch versäumt, meint schon der Nietzsche der „Unzeitgemäßen Betrachtungen", aus dem bellum omnium contra omnes und dem Vorrecht des Stärkeren Moralvorschriften für das Leben abzuleiten, die freilich, fügt er hinzu, in einem innerlich unerschrockenen Sinne wie etwa dem eines Hobbes und in einer ganz andersartigen Wahrheitsliebe ihren Ursprung haben müßten als in einer solchen, die immer nur in kräftigen Ausfällen gegen die Pfaffen, das Wunder und den welthistorischen „Humbug" der Auferstehung explodierten.

Dieser Hobbessche und mehr als Hobbessche Mut erwacht allmählich in Nietzsche selber. Schon der Einundzwanzigjährige, der noch in Schopenhauerschen Formeln lebt, empfindet den Anblick der großartigen Indifferenz der Natur gegen gut und böse als Wohltat. Nach einem mächtigen Gewitter, in das er geraten war, schreibt er:

Was war mir der Mensch und sein unruhiges Wollen! Was war mir das ewige: Du sollst und du sollst nicht! Wie anders der Blitz, der Sturm, der Hagel: freie Mächte ohne Ethik! Wie glücklich, wie kräftig sind sie: reines Wollen ohne Trübung durch den Intellekt! Und so strebt denn schon das Erstlingswerk, die „Geburt der Tragödie", ausgesprochenermaßen über jede moralische Deutung der Welt hinaus. Nur als ästhetisches Phänomen ist das Dasein ewig gerechtfertigt. Aus dem tragischen Mythus, dem höchsten Kunstwerk, gewinnt der junge Philosoph die Überzeugung, daß auch das Häßliche und Disharmonische notwendig zu dem künstlerischen Spiel gehört, welches der Wille in der ewigen Fülle seiner Lust mit sich selbst spielt, und mit Heraklit vergleicht er die weltbildende Kraft dem Tun des Kindes, das spielend Steine hin und her setzt und Sandhaufen aufbaut und wieder einwirft. Als den innersten Kern der Prometheussage versteht er die dem titanisch strebenden Individuum gebotene Notwendigkeit des Frevels und faßt das, was Äschylus in seiner Dichtung habe lehren wollen, zusammen in den Satz: Alles Vorhandene ist gerecht und ungerecht und in beidem gleich berechtigt. Bei den olympischen Göttergestalten, meint er, erinnere auch nichts an Askese, Geistigkeit und Pflicht; hier rede nur ein üppiges, ja triumphierendes Dasein zu uns, in dem alles Vorhandene vergöttlicht sei, gleichviel, ob wir es gut oder böse nennen.

Die Welt also jedenfalls ist nicht gut oder böse. Diese Begriffe, heißt es in „Menschliches" vorsichtig weiter, haben bloß in bezug auf Menschen Sinn, ja, sind vielleicht selbst hier in der Weise, wie sie gewöhnlich gebraucht werden, nicht richtig. Zunächst freilich bewegt sich der junge Denker, was den Menschen betrifft, noch in den herkömmlichen moralischen, christlich-schopenhauerschen Wendungen. Zunächst preist auch er noch die, die sich um das „So ist es" wenig kümmern, um vielmehr mit heiterem Stolze einem „So soll es sein" zu folgen. Aus dem Gefühl der Sündhaftigkeit heraus sehnt sich der Schopenhauerjünger noch nach dem Heiligen. Aber schon bemerkt er, was das Verhältnis von Religion und Moral betrifft, daß die griechische Moral zum Beispiel nicht auf der Religion beruht, sondern auf der Polis, also etwas sehr Weltlichem. Und Sokrates gibt ihm zu denken, der nach seiner eigenen Aussage zu

allem Bösen fähig war. Und so drängt sich ihm bald die Einsicht auf, daß auch das Gute und Vernünftige im Menschen nur die Gegenseite ist von etwas sehr Unvernünftigem, oder aber, daß es nur zufällig und scheinbar ist. Das Leben, so heißt es dann in „Menschliches" wieder, ist nun einmal nicht von der Moral ausgedacht; es will Täuschung, es lebt von der Täuschung. Und in der Folge findet er dann zum Beispiel eine Zunahme der Verstellung gemäß der aufwärts steigenden Rangordnung der Wesen. In der unorganischen Welt scheint sie zu fehlen: Macht gegen Macht — geht es hier ganz roh; in der organischen beginnt die List; die Pflanzen sind bereits Meister in ihr. Und die tausendfältigste Verschlagenheit gehört ins Wesen der Erhöhung des Menschen: man denke an Cäsar und Napoleon, insgleichen an die hohen Rassen überhaupt, die Italiener und den griechischen Odysseus. Und so erkennt er schließlich: Es ist eine Irrtum wollende Kraft in allem Leben; Irrtum ist selbst eine Voraussetzung des Denkens (siehe S. 205 ff.). Von hier aus wird ihm die Wahrheit zum Problem. Etwas dürfte wahr sein, ob es gleich in höchstem Grade schädlich und gefährlich wäre. Ja, es könnte selbst zur Grundbeschaffenheit des Daseins gehören, daß man an seiner völligen Erkenntnis zugrunde ginge. Jedenfalls ist das, was dem Leben und der Geschichte Größe und Farbe gibt, viel weniger das sogenannte Gute, als vielmehr das Böse. Wie der Baum, der stolz in die Höhe wachsen will, des schlechten Wetters und der Stürme nicht entbehren kann, so gibt es auch für das menschlich-geschichtliche Leben eine Notwendigkeit des Bösen und der Bösen. Ja, in der großen Ökonomie des Ganzen sind die Furchtbarkeiten der Realität: Affekte, Begierden, Wille zur Macht — in einem unausrechenbaren Maße notwendiger als jene Form des kleinen Glückes, die sogenannte Güte. Zu fordern, daß alles „guter Mensch", Herdentier, blauäugig, wohlwollend, schöne Seele oder, wie Herr Herbert Spencer es wünscht, altruistisch werden soll, hieße dem Dasein seinen großen Charakter nehmen, hieße die Menschheit kastrieren und auf eine armselige Chineserei herunterbringen. Vielmehr, alles Böse, Furchtbare, Tyrannische, Raubtier- und Schlangenhafte am Menschen und ebenso das Harte, Gewaltsame, Sklaverei, Gefahr auf der Gasse und im Herzen, Verborgenheit, Stoizismus, Versucherkunst und

Teufelei jeder Art: alles das dient mindestens ebensogut der Erhöhung der Spezies Mensch wie sein Gegensatz. Haben nicht auch die höchsten Erzeugnisse des Geistes meist einen schrecklichen und bösen Hintergrund? Alle diese schrecklichen Energien, die man das Böse nennt, sie sind nur die zyklopischen Architekten und Wegebauer der Humanität. Die stärksten und bösesten Geister haben bis jetzt die Menschheit am meisten vorwärts gebracht; sie entzündeten immer wieder die einschlafenden Leidenschaften. Die großen Epochen unseres Lebens liegen dort, wo wir den Mut gewinnen, unser Böses als unser Bestes umzutaufen. Das Böse ist das eigentlich Schöpferische. Aber die Guten und das Gute, die können nicht schaffen, die sind immer der Anfang vom Ende; sie kreuzigen den, der neue Werte auf neue Tafeln schreibt; sie opfern sich die Zukunft — so erkennt es Zarathustra, den Nietzsche den ersten Psychologen der Guten nennt. Anders ausgedrückt: Die Sittlichkeit wirkt der Entstehung neuer und besserer Sitten entgegen, sie verdummt. Weshalb tun uns die Eigenschaften der guten Menschen so wohl? Weil wir keinen Krieg nötig haben, weil uns kein Mißtrauen, keine Vorsicht, keine Sammlung und Strenge auferlegt wird: unsere Faulheit, Gutmütigkeit, Leichtsinnigkeit macht sich einen guten Tag. Dies unser Wohlgefühl ist es, das wir aus uns herausprojizieren und den guten Menschen als Eigenschaft, als Wert zurechnen.

Sind aber die Bösen notwendig und unentbehrlich im großen Haushalt der Menschheit: weshalb heißen sie denn „böse"? Genauer, wer hat ihnen diesen Namen gegeben? Antwort: die, die von ihnen zu leiden hatten. Wer nämlich jene starken und schrecklichen Energien als Feinde kennen lernte, der lernte in der Tat recht „böse Feinde" kennen; dem gegenüber traten sie auf als losgelassene Raubtiere, als frohlockend auf ihre Beute sich stürzende Ungeheuer, die vielleicht von einer scheußlichen Abfolge von Mord, Niederbrennung, Schändung, Folterung mit einem Übermut und seelischen Gleichgewicht davongingen, als ob nur ein Studentenstreich vollbracht sei, überzeugt davon, daß nun die Dichter für lange wieder zu singen und zu rühmen hätten. Auf dem Grunde aller vornehmen Rassen ist dies Raubtier, die prachtvolle, nach Beute und Sieg lüstern schweifende blonde Bestie nicht zu verkennen; es bedarf für diesen verborgenen

Grund von Zeit zu Zeit der Entladung; das Tier muß wieder heraus, muß wieder in die Wildnis zurück. Römischer, arabischer, japanischer Adel; homerische Helden, skandinavische Wikinger — in diesem Bedürfnis sind sie sich alle gleich. Diese Kühnheit vornehmer Rassen, toll, absurd, plötzlich, wie sie sich äußert, das Unberechenbare, das Unwahrscheinliche selbst ihrer Unternehmungen — Perikles hebt die ῥαθυμία der Athener mit Auszeichnung hervor — ihre Gleichgültigkeit und Verachtung gegen Sicherheit, Leib, Leben, Behagen, ihre entsetzliche Heiterkeit und Tiefe der Lust in allen Zufällen, in allen Wollüsten des Sieges und der Grausamkeit: alles faßte sich für die, die daran litten, in das Bild des bösen Feindes, des Barbaren, des Goten etwa oder des Vandalen. Das tiefe, eisige Mißtrauen, merkt Nietzsche hierzu noch an, das der Deutsche errege, sobald er zur Macht komme, auch nach 1870 wieder, sei immer noch ein Nachschlag jenes unauslöschlichen Entsetzens, mit dem Jahrhunderte lang Europa dem Wüten der blonden germanischen Bestie zugesehen habe, obwohl zwischen alten Germanen und uns Deutschen von heute kaum eine Begriffs-, geschweige eine Blutsverwandtschaft bestehe.

Als Feinde also sind diese stolzen, starken, mächtigen Barbaren „böse" Feinde. Und damit stehen wir nun mitten in der „Genealogie" der Moral: hier ist der Begriff des Bösen aufgekommen. Wer also hat ihn aufgebracht? Noch einmal: die, die die Kraft und Wildheit jener Barbaren am eigenen Leibe erfuhren, die von ihnen überwältigt und zu Sklaven gemacht wurden, die Unterliegenden, die Schwachen: sie haben ihre Überwältiger die Bösen getauft. Der Feind, dem ich nicht gewachsen bin, der ist der Böse. Alles Gefährliche, Furchtbare ist böse. Die Moral ist so ein Produkt der Furcht. Die Schwachen unterwerfen sich in der Regel lieber, als daß sie reagieren, mit der Tat nämlich. Wir Schwachen, so sagen sie, sind nun einmal schwach; es ist gut, daß wir nichts tun, wozu wir nicht stark genug sind. Aber sie reagieren anders, eben — moralisch. Ihre Klugheit kleidet ihre Ohnmacht in den Mantel der entsagenden, still abwartenden Tugend, gleich als ob die Schwäche des Schwachen eine freiwillige Leistung, etwas Gewolltes, eine Tat, ein Verdienst sei. So wurden die Starken und Mächtigen von den Armen und Schwachen die Bösen getauft, aus dem Instinkt der Selbsterhaltung

heraus, in welchem jede Lüge sich zu heiligen pflegt. Dieser Instinkt der Selbsterhaltung, das war ihr Wille zur Macht. Diese Schwachen nämlich, irgendwie und irgendwann wollen auch sie die Starken sein; irgendwann soll auch ihr Reich kommen, das „Reich Gottes", wie die armen, schwachen, unterdrückten Juden es bescheiden genannt haben. Sie, die Juden, und aus ihnen hervorgehend die Christen, sind nämlich das klassische Beispiel für die Entstehung dieser Sklavenmoral. Das war der Sklavenaufstand in der Moral, daß diese unterjochten, zertretenen, verbannten, enterbten Juden aus jenem Instinkt der Selbsterhaltung heraus sagten: Die Elenden sind allein die Guten; die Armen, Ohnmächtigen, Niedrigen sind allein die Guten; die Leidenden, Entbehrenden, Kranken, Häßlichen sind die einzig Frommen, die einzig Gottseligen, für sie allein gibt es Gottseligkeit. Dagegen ihr, ihr Vornehmen und Gewaltigen, ihr seid in alle Ewigkeit die Bösen, die Grausamen, die Lüsternen, die Unersättlichen, die Gottlosen; ihr werdet auf ewig die Unseligen, die Verfluchten und Verdammten sein! Das Christentum hat die Erbschaft dieser Sklavenmoral gemacht, und ein Kind des Christentums wiederum ist der moderne Demokratismus mit seiner Herdenmoral.

Alle charakteristischen Eigenschaften der Moral haben wir hier beisammen. Sie ist ihrem Wesen nach etwas Negatives, ist Reaktion, genauer Rache, Ressentiment der Schwachen gegen die Starken, der Schlechtweggekommenen gegen die Stolzen und Mächtigen. Sie ist weiter Furchtsamkeitsmoral und Sicherheitsmoral: sie will, daß es möglichst wenig zu fürchten gibt; Ruhe, Friede, Sabbat, Gemütsausspannung ist ihr Ziel. Sie ist endlich Herdenmoral; denn nur durch ihre Vielheit können sich die Schwachen der starken Einzelnen erwehren, und nur Ruhe, Friede, Sicherheit verbürgen den Bestand der Herde. Dies also ist der Charakter der Sklavenmoral, das heißt aber der heute herrschenden Moral.

Ruhe und Sicherheit der Herde werden nicht bloß von außen her bedroht, es kann auch Bedrohung von innen kommen. Die Bedrohung von innen geschieht durch den Verbrecher. Der Verbrecher ist der Brecher der Satzungen und Ordnungen, der Verletzer der Sitte und damit der Sicherheit der Gemeinschaft. Der Kampf

gegen ihn folgt ebenso naturgemäß wie der Kampf gegen den äußeren Feind aus dem Charakter der Herde. Und auch hier ist die Moral das Kampfmittel. Im Namen der Moral wird gegen den Gemeingefährlichen vorgegangen. Dieser Kampf ist auf den ersten Blick das Berechtigtste, was es gibt. Aber die Sache hat doch ihre Kehrseite. Der Preis der Sicherheit der Vielen ist der Untergang der Starken. Wir lernen in unserer zivilisierten Welt allerdings fast nur den verkümmerten Verbrecher kennen, den durch den Fluch und die Verachtung der Gesellschaft unterdrückten, der sich selbst mißtraut, oftmals seine Tat verkleinert und verleumdet, einen unterdrückten Typus von Verbrecher. Aber denken wir einmal an die Verbrecher, die zum Beispiel Dostojewski uns schildert. Diese schweren sibirischen Zuchthäusler sind ungefähr aus dem besten, härtesten und wertvollsten Holze geschnitzt, das auf russischer Erde überhaupt wächst. Und im Grunde sind alle großen Menschen der Geschichte Verbrecher gewesen, nur eben im großen Stil und nicht im erbärmlichen. Catilina ist die Präexistenzform jedes Cäsar. Daß Verbrechen zur Größe gehört, die Vogelfreiheit von dem Herkommen, dem Gewissen, der Pflicht: jeder große Mensch kennt diese seine Gefahr. Aber er will sie auch; er will das große Ziel und darum auch die Mittel dazu. Die größten Menschen, als Abbilder gleichsam der Welt, sind unmoralisch. Wie sagt Aristoteles von seinem Schüler Alexander? Es gebe kein Gesetz für ihn, weil er sich selber Gesetz sei, und ein solcher wandle wie ein Gott unter den Menschen.

Aber weil solche Großen die Ruhe und den Frieden der Herde gefährden, so werden sie, wenn es irgend geht, unmoralisch gemacht. Und damit dies desto besser gelingt, werden schon die inneren Zustände, aus denen solches Ausnahmehandeln hervorgeht, als unmoralisch gekennzeichnet: die Leidenschaften werden als „das Böse" hingestellt. An solchen hohen und starken Trieben nämlich, wenn sie leidenschaftlich hervorbrechend den Einzelnen weit über den Durchschnitt, über die Niederung des Herdengewissens hinaus und hinauf treiben, geht das Selbstgefühl der Gemeinde zugrunde. Ihr Glaube an sich, ihr Rückgrat zerbricht: folglich wird man gerade diese Triebe am meisten brandmarken und verleumden.

Eine Abart des Verbrechers und darum ebenfalls von der Herde bekämpft ist der Neuerer. Das Individuelle ist zuerst immer das Böse. Alles was frei, willkürlich, ungewohnt, unvorhergesehen, unberechenbar ist, ist der Feind der Herde und die Menge nennt es Wahnsinn. Alle Zivilisation beginnt mit dem Grundsatz: Jede Sitte ist besser als keine Sitte. Jeder, der das bestehende Sittengesetz umgeworfen hat, hat also zuerst immer als schlechter Mensch gegolten. Nur wenn man, wie es vorkam, hinterher das Sittengesetz nicht wieder aufzurichten vermochte, veränderte sich allmählich das Prädikat. Die Geschichte handelt fast nur von diesen schlechten Menschen, welche später gut gesprochen worden sind. Alles Gute ist ein dienstbar gemachtes Böse von ehedem. Durch den Wahnsinn, sagt Plato mit der gesamten antiken Menschheit, sind die größten Güter über Griechenland gekommen. Aber zunächst wird aller Originalität ein böses Gewissen gemacht. Du sollst gehorchen! schallt es ihr entgegen; du sollst gehorchen, irgendwem und das lange, sonst gehst du zugrunde und verlierst die letzte Achtung vor dir selber. Dies scheint fast eine Art moralischen Imperativs der Natur zu sein, der freilich weder kategorisch ist noch an einzelne sich wendet, wohl aber an Völker, Rassen, Zeitalter, Stände, vor allem aber an das ganze Tier Mensch, an den Menschen. Und hat der Mensch eine Zeit lang gehorcht, so wird allmählich der Zwang der Moralität gar nicht mehr verstanden; er wird Sitte; er wird freier Gehorsam; er wird beinahe Instinkt; und endlich ist er, wie alles Langgewohnte und Natürliche, mit Lust verknüpft und heißt dann Tugend.

So kommt in der Tat bei solchem Gehorsam auf die Dauer immer etwas heraus, um dessentwillen es sich lohnt auf Erden zu leben, zum Beispiel Tugend, Kunst, Musik, Tanz, Vernunft, Geistigkeit — irgend etwas Verklärendes, Raffiniertes, Tolles und Göttliches. Daß Jahrtausende lang die europäischen Denker nur gedacht haben, um etwas zu beweisen — heute ist uns umgekehrt jeder Denker verdächtig, der etwas beweisen will — diese Tyrannei, diese Willkür, diese Strenge und grandiose Dummheit hat den Geist erzogen. So ist die Moral auch nach Nietzsche das große Erziehungsmittel der Menschheit gewesen: sie hat den Menschen über das Tier erhoben; sie hat die Bestie Mensch gezähmt; sie hat

die Zivilisation ermöglicht; sie hat den menschlichen Geist gezüchtet. Und so sagt auch Nietzsche: Denken wir nicht gering von dem, was ein paar Jahrtausende Moral unserem Geiste angezüchtet haben. Aber anderseits macht er der Moral die Gegenrechnung. Was der Dichter einer seiner Personen in den Mund legt: Das Gesetz ist der Freund des Schwachen, alles will es nur eben machen, möchte gern die Welt verflachen — das erhebt Nietzsche zur grundsätzlichen Anklage gegen die Moral: sie hat die Welt verflacht; sie hat den Niederen, den Mittelmäßigen, den Leidenden, den Werkzeugmenschen zur Herrschaft gebracht; sie ist ein System von Wertschätzungen, die mit den Lebensbedingungen einer bestimmten Art und Klasse von Menschen sich aufs engste berühren; sie ist, mit anderen Worten, nur eine Interpretation von einem ganz bestimmten Gesichtswinkel aus; eine Interpretation, keineswegs also etwas Absolutes oder Göttliches, vielmehr etwas Menschliches und Allzumenschliches. Nicht Selbstzweck ist sie, sondern Mittel zum Zweck: sie ist das Machtmittel der Niedrigen, Schwachen, Vielzuvielen; sie ist der Wille zur Macht der Herde; sie ist das einzige Interpretationsschema, bei dem diese Art Mensch, der Herdenmensch, sich behauptete, sich aushielt. Sie hat somit einen rein physiologischen Hintergrund; sie ist nichts als eine Zeichensprache von Affekten. Die Sache liegt so, daß eine Art Mensch, die ein Fatum, so und so zu handeln im Leibe hatte, sich rechtfertigte, indem sie ihren Glauben als Universalnorm dekretierte. Daß moralische Werte zur Herrschaft kamen, dazu mußten also durchaus unmoralische Kräfte und Affekte helfen. Sagte man darum ehemals von der Moral: An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen, so sagt Nietzsche: Die Moral ist eine Frucht, an der ich den Boden erkenne, aus dem sie wuchs. Auch Laster und Tugenden sind keine Ursachen, sondern Folgen einer bestimmten physiologischen Art. Dies physiologische Phänomen zieht Nietzsche hinter dem moralischen hervor.

Ein Blick auf die Geschichte der moralischen Wertschätzungen bestätigt ihm seine Erkenntnis. Überall nämlich, so findet er, sind die moralischen Wertschätzungen zuerst auf Menschen gelegt und erst abgeleitet und spät auf Handlungen. Und was diese betrifft, so wurde die längste Zeit der menschlichen Geschichte hindurch, nämlich

die prähistorische Zeit, der Wert oder Unwert einer Handlung aus ihren Folgen abgeleitet. In den letzten zehn Jahrtausenden dagegen ist man auf einigen großen Flächen der Erde Schritt für Schritt soweit gekommen, nicht mehr die Folgen, sondern die Herkunft der Handlung über ihren Wert entscheiden zu lassen — ein großes Ereignis als Ganzes. Der erste Versuch zur Selbsterkenntnis ist damit gemacht. Aber diese Betrachtungsweise, die Absicht als die ganze Herkunft und Vorgeschichte einer Handlung anzusehen, ist schließlich doch ein Vorurteil, eine Voreiligkeit und Vorläufigkeit, ein Ding etwa vom Rang der Alchimie und Astrologie, aber jedenfalls etwas, das überwunden werden muß. Der Verdacht nämlich, der in uns Immoralisten heute sich regt, ist der, daß gerade in dem, was nicht Absicht in einer Handlung ist, ihr entscheidender Wert liege. Worin nämlich? Im Instinkt, überhaupt in dem Boden, aus dem sie gewachsen ist, der ganzen Art des Menschen, von dem sie getan wird.

Alle Moral ist schließlich so viel wert, als der Mensch wert ist, der sie hat. Nun aber gibt es neben der Art Mensch und der Art Moral, die wir bisher beschrieben haben, noch eine andere Art: neben der Sklavenart gibt es auch eine Herrenart. Und auf diesem Boden wächst auch eine ganz andere Moral, eine Herrenmoral. Ist jene erste Art die Schöpferin des negativen Begriffs des Bösen, so diese die Schöpferin des positiven Begriffs des Guten. Das Wort gut nämlich — das ist der Hauptpunkt der Nietzeschen Erklärung — rührt nicht von denen her, welchen Güte erwiesen wird; vielmehr sind es die Guten selber — Nietzsche bringt das Wort, etymologisch schwer haltbar, mit Gott und den Goten zusammen — die Guten selber, das heißt die Vornehmen, Mächtigen, Höhergestellten, Hochgesinnten, die ἄριστοι der alten Griechen, die sind es, welche sich selbst und ihr Tun als gut, nämlich als ersten Ranges empfanden und ansetzten, im Gegensatz zu allem Niedriggesinnten, Gemeinen und Pöbelhaften. Aus diesem Pathos der Distanz haben sie sich das Recht, Werte zu schaffen, Namen der Werte auszuprägen, erst genommen. Sich selbst also empfanden und nannten diese Vornehmen, Mächtigen, Starken die „Guten" und schufen sich von hier aus erst eine Vorstellung von „schlecht" — denn dies, nicht böse, ist hier der Gegensatz zu gut. Während also die Sklavenmoral Reaktion war, agiert und wächst

diese „Herrenmoral“ spontan: diese Guten sind die notwendig aktiven Menschen. Diese vornehme Moral, die Herrenmoral — als deren beinahe wichtigste Urkunde Nietzsche übrigens die isländische Saga anmerkt — hat entgegen der Sklavenmoral ihre Wurzeln in einem triumphierenden Jasagen zu sich selber; sie ist Selbstbejahung, Selbstverherrlichung des Lebens. Und diese starken, vollen Naturen haben einen Überschuß plastischer, ausheilender, auch vergessen machender Kräfte in sich. Sie können ihre Feinde, ihre Unfälle, ihre Untaten selbst nicht lange ernst nehmen. Mirabeau hatte kein Gedächtnis für Insulten und Niederträchtigkeiten, die man an ihm beging, und konnte nur darum nicht vergeben, weil er — vergaß.

In dieser Herrenmoral fehlt der Begriff Schuld und Sünde. Nietzsche erinnert an den Ödipus des Sophokles, der da lehrt: Der edle Mensch sündigt nicht; an Sokrates und Plato, die mit Recht sagen: Was auch der Mench tut, er tut immer das Gute, das heißt, das, was ihm gut, nützlich erscheint je nach dem Grade seiner Einsicht, nach dem jedesmaligen Maßstab seiner Vernünftigkeit. An Buddha endlich und sein Wort: Gutes und Böses, beides sind Fesseln; über beides wurde der Vollendete Herr. Am Christentum fühlt Nietzsche vor allem das ihm Widerstrebende, Widerwärtige heraus; sonst hätte er es ebenfalls für seine These heranziehen können, etwa das Wort des ersten Johannesbriefes: Wer aus Gott geboren ist, der sündiget nicht — was ja genau dem oben angeführten sophokleischen Ausspruch entsprechen dürfte. Immerhin weist Nietzsche darauf hin, wie alle Erlösungslehren, christliche und indische, darin übereinstimmen, daß sie es verneinen, die Erlösung sei durch Tugend erreichbar, das heißt durch besondere moralische Handlungen und Leistungen. Auch Hebbel sei hier für Nietzsche angeführt, seine Bemerkung nämlich: das Höchste, was die Dichter darzustellen hätten, sei der Zustand der Welt, in dem nicht mehr nach Schuld und Unschuld, sondern nur nach Ursache und Wirkung gefragt werde. Nietzsche macht auf die Schwierigkeit aufmerksam, die in dem Begriff „verwerfliche Handlung“ liege. Nichts von allem, sagt er, was überhaupt geschieht, kann im Grunde verwerflich sein, denn man dürfte es nicht weghaben wollen; jegliches ist so mit allem verbunden, daß irgend etwas ausschließen wollen, heißen würde alles

ausschließen. Eine verwerfliche Handlung hieße also eine verwerfliche Welt überhaupt. Wenn das Werden ein großer Ring ist, so ist jegliches gleich wert, ewig notwendig. An sich redet alles, was da ist, das Ja.

Der wirkliche Mensch stellt daher einen viel höheren Wert dar als der wünschbare irgendeines bisherigen Ideals. Feststellen was ist, ist etwas unsäglich Höheres, Ernsteres als jedes: so sollte es sein! Letzteres erscheint als menschliche Kritik und Anmaßung von vornherein zur Lächerlichkeit verurteilt. Wenn der Mensch bisher allem, was da ist, eine Beziehung zur Moral beigelegt und der Welt eine ethische Bedeutung über die Schulter gehängt hat, so wird das einmal ebensoviel und nicht mehr Wert haben, als es heute etwa schon der Glaube an die Männlichkeit oder Weiblichkeit der Sonne hat. Sündhaftigkeit am Menschen ist so kein Tatbestand, sondern nur die Interpretation eines Tatbestandes, nämlich einer physiologischen Verstimmung, letztere unter einer moralisch-religiösen Perspektive gesehen. Wenn der Mensch sich nicht mehr für böse hält, hört er auch auf, es zu sein. Die Entfernung der Moral bringt so eine große Befreiung mit sich: der Gegensatz ist mit ihr aus den Dingen entfernt; die Einartigkeit in allem Geschehen ist gerettet; das Leben ist wieder frei.

Moral nämlich und Leben sind Gegensätze. Eins lebt auf Kosten des andern. Die Moral hat die Erkenntnis des Lebens verfälscht; sie hat dem Genuß des Lebens, der Dankbarkeit gegen das Leben geschadet; sie war der Entfaltung des Lebens im Wege, indem sie gerade die höchsten Erscheinungen des Lebens mit diesem zu entzweien suchte. Sie hat das Tier Mensch gezähmt, gewiß; aber diese Zähmung war zugleich eine Schwächung, eine Verkleinerung, eine Erniedrigung. Moral ist heute eine Gegenbewegung gegen die Bemühung der Natur, es zu einem höheren Typus zu bringen.

Das lehrt uns weiter auch ein Blick auf die großen Hauptbegriffe der Moral. Alle diese Begriffe erfahren Nietzsches Umwertung. Er prägt sie neu im Sinne seiner Herrenmoral. Da ist zunächst das Mitleid. Für den Philosophen, der die Verneinung des Lebens proklamierte, der einen sündhaften Egoismus als die Form des Lebenwollens erkannte, mußte das Mitleid *die* Tugend sein. Schopen-

hauer, sagt Nietzsche, war also in seinem Recht: Mitleiden überredet zum Nichts. Für gewöhnlich sage man allerdings nicht Nichts: man sage Jenseits oder Gott oder wahres Leben, Nirwana, Erlösung, Seligkeit. Aber nicht alle Philosophen haben wie Schopenhauer gedacht. Nietzsche erfreut sich in seiner Verwerfung des Mitleids der Zustimmung eines Plato, der die Tragödie deshalb verdammt, weil sie den Mitleidsgefühlen und damit der Gemütsweichheit Nahrung zuführe; eines Aristoteles, der im Mitleid einen krankhaften und gefährlichen Zustand sieht, dem man gut tue, hie und da durch ein Purgativ beizukommen — er verstand die Tragödie als Purgativ; eines Spinoza, der alle „traurigen" Affekte abwehrt, dem bei einem Menschen, der nach der Vernunft lebt, Mitleid an sich schlecht und unnütz ist; eines Kant endlich, der ausdrücklich lehrt, daß wir gegen fremde Leiden unempfindlich sein müssen, wenn unser Wohltun moralischen Wert haben soll.

Was wirft Nietzsche dem Mitleid vor? Zunächst: Mitleid beschämt den, dem es erwiesen wird. Mitleid ist zudringlich; Mitleid gewähren heißt so viel wie verachten; man hat ersichtlich aufgehört, ein Gegenstand der Furcht zu sein, sobald uns Mitleid erwiesen wird. Unter Wilden denkt man mit Schaudern ans Bemitleidetwerden. Wen man bemitleiden muß, fügen wir als ein Wort der Henriette Feuerbach hinzu, der hört auf, Mann zu sein. Mitleid also geht gegen die Scham. Auch gegen die Scham dessen sollte es gehen, der es erzeigt. Daß ich den Leidenden leiden sah, sagt Zarathustra, dessen schämte ich mich um seiner Scham willen; und als ich ihm half, da verging ich mich hart an seinem Stolz. Man rühmt das Mitleid als die Tugend der Freudenmädchen. Es ist die Tugend der Dekadenz. Es ist die Tugend der kleinen Leute: sie haben keine Ehrfurcht vor großem Unglück, vor großer Häßlichkeit, vor großem Mißraten.

Die Mitleidigen begehen die größten Torheiten. Bei den meisten Wohltaten, die Unglücklichen erwiesen werden, liegt etwas Empörendes in der intellektuellen Leichtfertigkeit, mit der da der Mitleidige das Schicksal spielt: er weiß nichts von der ganzen inneren Folge und Verflechtung, welche das Unglück für mich oder dich selbst ist. Die gesamte Ökonomie meiner Seele und ihre Ausgleichung durch das Unglück, das Aufbrechen neuer Quellen und Bedürfnisse, das Zu-

wachsen alter Wunden, das Abstoßen ganzer Vergangenheiten, das alles, was mit dem Unglück verbunden sein kann, kümmert den lieben Mitleidigen gar nicht: er will helfen und denkt nicht daran, daß es eine persönliche Notwendigkeit des Unglücks gibt; daß mir und dir Schrecken, Entbehrung, Verarmung, Mitternächte, Abenteuer, Wagnisse, Fehlgriffe so nötig sind wie ihr Gegenteil; ja daß der Pfad zum eigenen Himmel immer durch die Wollust der eigenen Hölle geht.

Was wollt ihr, ihr Mitleidigen? ruft so unser Philosoph aus. Ihr wollt womöglich das Leiden abschaffen? Und wir — es scheint, wir wollen es lieber noch höher und schlimmer haben, als es je war. Wohlbefinden, wie ihr es versteht, das ist ja kein Ziel, das ist ein Ende. Die Zucht des Leidens, des großen Leidens, wißt ihr nicht, daß nur diese alle Erhöhung des Menschen bisher geschaffen hat! Darum wehe allen Liebenden, die nicht noch eine Höhe haben, welche über ihrem Mitleiden ist! Ist doch Gott selber an seinem Mitleiden mit den Menschen gestorben! Und so heißt es im „Willen zur Macht“ zusammenfassend: Ich werfe den Mitleidigen vor, daß ihnen die Scham und die Ehrfurcht, das Zartgefühl für Distanzen leicht abhanden kommen; daß Mitleid im Handumdrehen nach Pöbel riecht und schlechten Manieren zum Verwechseln ähnlich sieht; daß mitleidige Hände unter Umständen geradezu zerstörerisch in ein großes Schicksal, in eine Vereinsamung unter Wunden, in ein Vorrecht auf schwere Schuld hineingreifen können.

Darum soll man sein Herz festhalten. Läßt man es gehen, wie bald geht einem da der Kopf durch! Es ist nicht immer der größte Dienst, den man dem Nächsten tut, daß man ihn vor Unglück bewahrt! Dahinter steckt letzten Endes nichts als Behaglichkeit: indem man von sich alles Unglück fernhalten will, meint man das auch dem Nächsten gegenüber tun zu müssen.

Das Mitleid entkräftet. Es führt uns einem europäischen Buddhismus entgegen. Das Mitleid, sofern es wirklich Leiden schafft — oft liegt ja in ihm auch ein Antrieb der Lust: wir sind die Mächtigeren, wir Helfenden — sofern es wirklich Leiden schafft, ist das Mitleid eine Schwäche wie jedes Verlieren an einen schädlichen Affekt. Es vermehrt das Leiden in der Welt. Wer sich eine Zeitlang alles Elend, dessen er in seiner Nähe habhaft werden kann, vor die Seele stellt,

wird unvermeidlich krank und melancholisch. Die Erlebnisse anderer so aufnehmen und ansehen, als ob es die unsrigen wären, das würde uns in sehr kurzer Zeit zugrunde richten. Dagegen unsere Erlebnisse mit den Augen ansehen, mit denen wir sie anzusehen pflegen, wenn es die Erlebnisse anderer sind, das beruhigt sehr und ist eine ratsame Medizin. Wer nur für andere leben will, aus Liebe, der setzt auch voraus, daß der andere Egoist genug ist, um jenes Opfer, jenes Leben für ihn immer wieder anzunehmen: so daß die Menschen der Liebe und Aufopferung ein Interesse an dem Fortbestehen der lieblosen und aufopferungsunfähigen Egoisten haben und die höchste Moralität, um bestehen zu können, förmlich die Existenz der Unmoral erzwingen müßte, womit sie sich selber aufheben würde. Nietzsche erinnert an Goethes Ausspruch beim Erscheinen des dritten Teiles von Herders „Ideen": Siegt diese Art Humanität, dann fürchte ich, wird endlich die Welt ein großes Hospital sein und einer des andern Krankenwärter. Mögen also die Schwachen und Elenden immerhin vor gegenseitigem Mitleiden vergehen: Nietzsches Warnung vor dem Mitleid gilt den starken Seelen, die eine Aufgabe haben, der sie leben müssen; gilt denen, deren außerordentliche Kräfte in höchster Spannung zusammengehalten werden müssen und durch nichts zersplittert werden dürfen.

Das Mitleid will erhalten, was zum Untergange reif ist; es wehrt sich zugunsten der Enterbten und Verurteilten des Lebens; es gibt durch die Fülle des Mißratenen aller Art, das es im Leben festhält, dem Leben selbst einen düsteren und fragwürdigen Aspekt. Es kreuzt damit im großen und ganzen das Gesetz der Entwicklung, welches das Gesetz der Auslese ist. Durch das Mitleid vermehrt und vervielfältigt sich die Einbuße an Kraft, die an sich schon das Leiden dem Leben bringt. Das Leiden selbst wird durch das Mitleiden ansteckend; unter Umständen kann mit ihm eine Gesamteinbuße an Leben und Lebensenergie erreicht werden, die in einem absurden Verhältnis zum Quantum der Ursache steht: der Fall vom Tode des Nazareners.

Und sehen wir uns doch das Leben an! Was heißt denn leben? Leben, das heißt fortwährend etwas von sich abstoßen, das sterben will; leben, das heißt, grausam und unerbittlich gegen alles sein,

was schwach und alt an uns, und nicht nur an uns, wird. Leben, das heißt also: ohne Pietät gegen Sterbende, Elende und Greise sein? Immerfort Mörder sein? Und doch hat der alte Moses gesagt: Du sollst nicht töten!... So heißt es noch schwankend und unentschieden in der „Fröhlichen Wissenschaft“. Zarathustra aber ist hart geworden: Am Unheilbaren soll man nicht Arzt sein! Und wen ihr nicht fliegen lehrt, den lehrt mir schneller fallen. O meine Brüder, bin ich denn grausam? Aber ich sage: Was fällt, das soll man noch stoßen! — Dieser Wahrheit soll man sich nicht entziehen und diese Erkenntnis zu fördern ist Pflicht auch über den Nächsten hinweg. Warum sollten den kommenden Geschlechtern nicht einige Individuen des gegenwärtigen Geschlechts zum Opfer gebracht werden dürfen?

Also das Leben lehrt nicht Mitleid, sondern Härte. Freilich auch du willst helfen, mein Bruder; aber nur denen, deren Not du ganz verstehst, weil sie mit dir ein Leid und eine Hoffnung haben: deinen Freunden, und auch ihnen nur auf die Weise, wie du dir selber hilfst: du willst sie mutiger, aushaltender, einfacher, fröhlicher machen; du willst sie das lehren, was jetzt so wenige verstehen und die Prediger des Mitleides am wenigsten: die Mitfreude.

Ein Mitleid allerdings kennt auch der Starke und Harte, der Philosoph. Aber es ist ein anderes als das gewöhnliche Mitleid. Das gewöhnliche Mitleid gilt dem Geschöpf; das Mitleid des Philosophen gilt dem Schöpfer. Es ist das ein Gefühl, für das ihm im Grunde kein Name genügt: er empfindet es, wo er eine Verschwendung kostbarer Fähigkeiten wahrnimmt, zum Beispiel beim Anblicke Luthers: welche Kraft und was für abgeschmackte Hinterweltlerprobleme! Er empfindet es, wenn er durch die Einwirkung eines Blödsinns von Zufälligkeit jemanden hinter dem zurückbleiben sieht, was aus ihm hätte werden können. Oder jenes Mitleiden kommt über unseren Philosophen, wenn er einmal der kleinen, kurzsichtigen, demokratischen Politik von heute zuschaute und sich sagte: Was könnte aus dem Menschen werden, wenn — — Das ist meine Art von Mitleiden, ob es schon keinen Leidenden gibt, mit dem ich da leide!

Der starken, von einer großen Aufgabe erfüllten Seele gilt Nietzsches Warnung vor dem Mitleid. Sie soll sich über dem Mitleid nicht

selber verlieren; sie hat eine viel höhere Pflicht, die Pflicht gegen sich selbst, die Pflicht, ihr eigenes ego so kräftig wie möglich auszubilden. Denn wenn man nicht fest und wacker in seiner Haut sitzt, so hat man nichts auszugeben und kann auch anderen nicht Schutz noch Stab sein.

Im ersten Teil der „Wanderjahre" wird erzählt, wie Wilhelm beim „Oheim" neben anderen auffallenden Sprüchen, „die sich in sich selbst zu vernichten scheinen", auch diesen angeschlagen findet: Besitz und Gemeinheit. Er wird ausgelegt: Jede Art von Besitz soll der Mensch festhalten; er soll sich zum Mittelpunkt machen, von dem das gemeine Gut ausgehen kann; er muß Egoist sein, um nicht Egoist zu werden; zusammenhalten, damit er geben könne. Was soll es heißen, Besitz und Gut an die Armen zu geben? Löblicher ist es, sich für sie als Verwalter zu betragen. So Goethe. Ähnlich Napoleon: Man muß stark sein, um gut sein zu können. So auch Nietzsche: Den Menschen, bei denen das ego schwach und dünn wird, wird auch die Kraft der großen Liebe schwach; die Liebendsten von allen sind es aus der Stärke ihres ego heraus, denn Liebe ist ein Ausdruck von Egoismus. Es gilt, aus sich eine ganze Person zu machen und in allem, was man tut, deren höchstes Wohl ins Auge zu fassen: das bringt weiter als mitleidige Regungen und Handlungen zugunsten anderer.

In diesem Sinne ist Nietzsche der Prediger des Egoismus. Es gilt vor allem, diesen seinen Begriff des Egoismus richtig und ganz zu fassen. Die allermeisten Menschen, sagt er, tun ihr Leben lang im Grunde nichts für ihr ego, sondern nur für das Phantom von ego, das sich in den Köpfen ihrer Umgebung über sie gebildet und sich ihnen mitgeteilt hat. Egoismus ist Selbstliebe; nun wohl: man muß sich selber erst lieben lernen; man muß lernen, es bei sich selber auszuhalten und nicht umherzuschweifen. Die meisten flüchten zum „Nächsten" vor sich selber und möchten aus ihrer „Nächstenliebe" sich noch eine Tugend machen. Und das ist kein Gebot für heute und morgen, sich selber lieben lernen; vielmehr ist von allen Künsten diese die feinste, listigste, letzte und geduldigste. Es gehört dazu vor allem, daß man sich selber achte. Das Du ist bisher heilig gesprochen, aber noch nicht das Ich. Aus der Selbstachtung aber folgt alles andere.

Was büßt man am schlimmsten? Seine Bescheidenheit; seinen Bedürfnissen kein Ohr geschenkt zu haben; sich zu verwechseln; sich niedrig zu nehmen; die Feinheit des Ohrs für seine Instinkte einzubüßen. Der Mangel an Ehrerbietung gegen sich rächt sich durch jede Art von Einbuße: Gesundheit, Freundschaft, Wohlgefühl, Stolz, Heiterkeit, Freiheit, Festigkeit, Mut. Man vergibt sich später diesen Mangel an echtem Egoismus nie; man nimmt ihn als Einwand, als Zweifel an einem wirklichen ego.

Aber kann sich jeder so selbst achten und in diesem Sinne lieben? Damit stehen wir vor der Hauptfrage bei allem Egoismus. Diese Hauptfrage lautet: Was für ein ego? Es ist nämlich falsch, einfach jedes ego jedem ego gleichzusetzen. Der Egoismus ist vielmehr so viel wert, als der physiologisch wert ist, der ihn hat. Stellt er das Aufsteigen der Linie Mensch dar, so ist sein Wert in der Tat außerordentlich, und die Sorge um Erhaltung und Begünstigung seines Wachstums darf extrem sein. Es ist die Sorge um die in ihm vorhandene Zukunft, die dem wohlgeratenen Einzelnen ein so großes Recht auf Egoismus gibt. Stellt er dagegen die absteigende Linie dar, den Verfall, die chronische Erkrankung, so kommt ihm wenig Wert zu, und die erste Billigkeit ist die, daß er so wenig als möglich Platz greift und Sonnenschein den Wohlgeratenen wegnimmt. In diesem Falle hat die Gesellschaft die Niederhaltung des Egoismus zu ihrer Pflicht, handle es sich nun um einzelne oder um ganze verkommene, verkümmernde Volksschichten. Eine Lehre und Religion der Liebe, der Niederhaltung der Selbstbejahung, des Duldens, Tragens, Helfens, der Gegenseitigkeit in Tat und Wort kann innerhalb solcher Schichten von höchstem Werte sein, selbst mit dem Auge der Herrschenden gesehen. Aber dieser Kultus des Altruismus ist ja im Grunde auch nur eine spezifische Form des Egoismus, die unter bestimmten physiologischen Verhältnissen regelmäßig auftritt: es ist der Instinkt der Selbsterhaltung bei den Schlechtweggekommenen.

Schließlich kann es gar nichts anderes geben als Egoismus. Man fördert sein Glück stets auf Kosten des anderen; Leben lebt immer auf Kosten anderen Lebens: wer das nicht begreift, hat bei sich auch nicht den ersten Schritt zur Redlichkeit getan. Die historische Größe der Nationen wie der Individuen, sagt Hebbel, beruht auf ein und

derselben Bedingung, nämlich auf dem unerschrockenen Egoismus, der nichts als sich selbst kennt. Größe: das ist das Ziel auch des Nietzeschen Egoismus. Der gewöhnliche Egoismus, so erläutert Simmel Nietzschen, will etwas haben; der Personalismus Nietzsches will etwas sein! Nietzsche will nichts für das Subjekt, er will eine höhere Stufe des Menschen. Höhere Persönlichkeit also ist das Ziel, und der Egoismus gehört so vor allem zum Wesen der vornehmen Seele. Hier ist jener unverrückbare Glaube, sagt Nietzsche, daß einem Wesen, wie wir sind, andere Wesen von Natur umtertan sein müssen und sich ihnen zu opfern haben. So gibt es eine Stärke und Härte der Selbstsucht, die man beinahe göttlich nennen möchte. Und jede Stärke ist schon an sich für den Blick etwas Labendes und Beseligendes. Shakespeare steckt voll solcher starken, rohen, harten, mächtigen Granitmenschen.

Egoismus in diesem Sinne ist weiter letzten Endes der Inhalt auch dessen, was man nach der Herrenmoral Tugend zu nennen hat. Dieser Begriff ist durch die Herdenmoral besonders verderbt worden. Weshalb nennt man heute die Tugenden eines Menschen gut? Man tut es nicht in Hinsicht auf die Wirkung, die sie für ihn selber haben, sondern in Hinsicht auf die Wirkung, die wir von ihnen für uns und die Gesellschaft voraussetzen. Die Tugenden, wie Fleiß, Gehorsam, Keuschheit, Pietät, Gerechtigkeit sind ihren Erfindern meistens schädlich als Triebe, welche allzu heftig und begehrlich in ihnen walten und sich von der Vernunft durchaus nicht in Gleichgewicht zu den anderen Trieben halten lassen wollen. Man bedauert den Jüngling, der sich zuschanden gearbeitet hat; aber weniger um seiner selbst willen, als weil ein ausgezeichnetes und gegen sich rücksichtsloses Werkzeug, ein sogenannter braver Mensch, durch diesen Tod der Gesellschaft verloren gegangen ist. Und schließlich erkennt man es als Vorteil an, daß ein Opfer gebracht ist und die Gesinnung des Opfertieres sich wieder einmal augenscheinlich bestätigt hat. Es ist also einmal die Werkzeugnatur in den Tugenden, die man lobt und sodann der blinde, in jeder Tugend waltende Trieb, der durch den Gesamtvorteil des Individuums sich nicht in Schranken halten läßt; kurz, die Unvernunft in der Tugend, vermöge deren das Einzelwesen sich zur Funktion des Ganzen umwandeln läßt. Das Lob der Tugend

ist das Lob von etwas privat Schädlichem, das Lob von Trieben, welche dem Menschen seine edelste Selbstzucht und die Kraft zur höchsten Herrschaft über sich nehmen.

Soll aber die Tugend wahrhaft dem Leben dienen, so muß sie etwas Persönliches sein; so muß sie unsere Erfindung sein, unsere persönlichste Notwehr und Notdurft; in jedem anderen Sinne ist sie bloß eine Gefahr. Eine Tugend bloß aus einem Respektsgefühl für den Begriff, wie Kant es wollte, ist schädlich. Die Tugend, die Pflicht, das Gute an sich, das Gute mit dem Charakter der Unpersönlichkeit und Allgemeingültigkeit: Hirngespinste, in denen sich der Niedergang, die letzte Entkräftung des Lebens, das Königsberger Chinesentum ausdrückt. Das Umgekehrte wird von den tiefsten Erhaltungs- und Wachstumsgesetzen geboten: daß jeder sich *seine* Tugenden, *seinen* kategorischen Imperativ erfinde. Ein Volk geht zugrunde, wenn es seine Pflicht mit dem Pflichtbegriff überhaupt verwechselt. Nichts ruiniert tiefer, innerlicher als jede unpersönliche Pflicht, jede Opferung vor dem Moloch der Abstraktion. Nichts zerstört schneller, als ohne innere Notwendigkeit, ohne eine tief persönliche Wahl, ohne Lust arbeiten, denken, fühlen als Automat der Pflicht. Es ist geradezu das Rezept zur Dekadence, selbst zum Idiotismus: Kant wurde Idiot.

Auch hier liegt eine persönlichste Erfahrung unseres Philosophen vor. Er schreibt einmal an Malwida: Ich habe gegenwärtig und für ein paar Semester so viel zu tun, daß ich ordentlich in Betäubung von einem Tag in den andern gelange: so will's die Pflicht. Und trotzdem ist mir oft dabei zumute, als ob ich mit dieser Pflicht meiner eigentlichen Pflicht nicht nachkäme. Und später bekennt er: Ich bin noch keinem begabten Menschen begegnet, der mir nicht gesagt hätte, er habe das Gefühl der Pflicht verloren oder es nie besessen.

Es gibt nur persönliche Pflichten und Tugenden. Man ist wahrhaft zum Beispiel nur inter pares, unter der Voraussetzung, verstanden zu werden. Der Mächtige lügt immer — lautet darum ein Diktum unseres Philosophen.

Was sind das für Menschen, die jene abstrakte Pflicht, jene unbedingten Pflichten nötig haben? Alle Menschen, welche fühlen, daß sie die stärksten Worte und Klänge, die beredtsten Gebärden und

Stellungen nötig haben, um überhaupt zu wirken: Revolutionspolitiker, Sozialisten, Bußprediger mit und ohne Christentum, bei denen allen es keine halben Erfolge geben darf — alle diese reden von Pflichten und zwar immer von Pflichten mit dem Charakter des Unbedingten; ohne solche hätten sie kein Recht zu ihrem Pathos: das wissen sie recht wohl! So greifen sie nach Philosophien der Moral, welche irgendeinen kategorischen Imperativ predigen; oder sie nehmen ein gutes Stück Religion in sich hinein. Weil sie wollen, daß ihnen unbedingt vertraut werde, haben sie zuerst nötig, daß sie sich selber unbedingt vertrauen auf Grund irgendeines letzten, indiskutablen und an sich erhabenen Gebotes, als dessen Diener und Werkzeuge sie sich fühlen und ausgeben möchten. In diesen Zusammenhang gehört auch folgende feine Bemerkung Nietzsches: Wer sich unwürdig fühlt bei dem Gedanken, das Werkzeug eines Fürsten oder einer Partei und Sekte oder gar einer Geldmacht zu sein, zum Beispiel der Abkömmling einer alten stolzen Familie, aber eben dieses Werkzeug sein will oder sein muß vor sich und vor der Öffentlichkeit: der hat pathetische Prinzipien nötig, die man jederzeit in den Mund nehmen kann, Prinzipien eines unbedingten Sollens, denen man sich ohne Beschämung unterwerfen und unterworfen zeigen kann. Alle feinere Servilität hält am kategorischen Imperativ fest und ist der Todfeind derer, welche der Pflicht den unbedingten Charakter nehmen wollen: so fordert es von ihnen der Anstand und nicht nur der Anstand!

Solche Tugend ist also letztlich ein Ausfluß der Schwäche. Darum sind die Menschen in der Tugend auch so bescheiden: sie wollen Behagen. Der Schwächling putzt sich mit der Tugendmoral auf. Diese Tugend der Schwäche bringt uns vielleicht den vielbegehrten Frieden auf Erden, aber ach, auch so wenig Wohlgefallen aneinander, so wenig Schönheit, Übermut, Wagnis, Gefahr, so wenig Persönlichkeit, so wenig Werke, um derentwillen es sich verlohnt auf Erden zu leben! Ach, und ganz und gar keine Taten mehr! Alle großen Werke und Taten, welche stehengeblieben sind und von den Wellen der Zeit nicht fortgespült wurden, waren sie nicht alle im tiefsten Verstande große Unmoralitäten? Alle Psychologie, die in die Tiefe geht, kommt zu dem Satz: Je gesunder, je stärker, je reicher, frucht-

barer, unternehmender ein Mensch sich fühlt, um so „unmoralischer" wird er auch. Auch alle Tugenden sind so viel wert, wieviel der Mensch wert ist, der sie hat. Auch alle Tugenden sind letztlich physiologische Zustände. Darum sind wir auch in der Tugend abhängig von unseren Vätern. Und darum Zarathustras Erinnerung: Wo die Laster eurer Väter sind, darin sollt ihr nicht Heilige bedeuten wollen. Seid nicht tugendhaft über eure Kräfte!

Tugend ist also schließlich eine Sache der Kraft. Kraft ist die Moral der Menschen, die sich vor anderen auszeichnen — sagt Beethoven, und Nietzsche: Unsere höchste Kraft empfinden wir als unsere höchste Tugend. Deine Tugenden streiten miteinander; jede ist eifersüchtig auf die andere; jede will deinen ganzen Geist, daß er ihr Herold sei; sie will deine ganze Kraft in Zorn, Haß und Liebe. Darum, wenn euer Herz breit und voll wallt dem Strome gleich, ein Segen und eine Gefahr den Anwohnenden: da ist der Ursprung eurer Tugend. Dein herrschender Gedanke, das ist deine Tugend!

Darum muß man die Tugend gegen die Tugendprediger von heute verteidigen: die nämlich sind ihre schlimmsten Feinde. Denn sie lehren die Tugend als ein Ideal für alle; sie nehmen der Tugend ihren Reiz des Seltenen, des Unnachahmlichen, des Ausnahmsweisen und Undurchschnittlichen: ihren aristokratischen Zauber. Die Tugend im wahren Sinn hat alle Instinkte des Durchschnittsmenschen gegen sich; sie macht nicht Propaganda. Daß eure Tugend euer Selbst sei! lehrt darum Zarathustra — — — daß euer Selbst in eurer Handlung sei, wie die Mutter im Kinde: das sei mir euer Wort von Tugend!

Tugend also höchste Kraft unserer Persönlichkeit. Und daher je nach der Persönlichkeit etwas Verschiedenes. In der „Morgenröte" zählt Nietzsche einmal als die vier Kardinaltugenden, das heißt also seine damaligen Kardinaltugenden auf: Redlich gegen uns und was sonst uns Freund ist; tapfer gegen den Feind; großmütig gegen den Besiegten; höflich — immer. Und ist die Tugend etwas Persönliches, so entwickelt sie sich auch mit der Persönlichkeit, wie diese wieder abhängig ist von der Gesamtentwicklung. Auch die Tugend hat so ihre Geschichte. In der ersten Ära des höheren Menschentums, hören wir darum ein andermal, galt die Tapferkeit als die vornehmste der Tugenden; in der zweiten die Gerechtigkeit; in der dritten die Mäßi-

gung; in der vierten die Weisheit. In welcher Ära leben wir? In welcher lebst du?

Noch einmal also: Die Tugend etwas höchst Persönliches, Ausdruck des Gesamtcharakters, des Gesamtwertes des Menschen, virtù, Mannhaftigkeit, Persönlichkeit im Sinn der Renaissance und der Antike, des Menschen eigenste Kraft, sein „Egoismus“.

Wie weit dieser Tugendegoismus oder diese egoistische Tugend Nietzsches von gewöhnlicher Selbstsucht entfernt ist, das lehrt uns weiter auch ein Blick darauf, was nach Nietzsche eins der Hauptmittel für die Entfaltung dieses Ego, dieser tugendvollen Persönlichkeit ist. Dies Mittel ist nämlich die Askese. Man sehe sich einmal, sagt unser Philosoph, das Leben aller großen, fruchtbaren, erfinderischen Geister aus der Nähe an: man wird darin alle jene Prunkworte des asketischen Ideals: Armut, Demut, Keuschheit bis zu einem gewissen Grad immer wiederfinden. Allerdings nicht als Tugenden im herkömmlichen Sinne, sondern als die eigentlichste und natürlichste Bedingung ihres besten Daseins, ihrer schönsten Fruchtbarkeit.

Das bisherige religiös-asketische Ideal hat nämlich seinen ganz besondern Grund und Boden, aus dem es hervorwuchs: es ist nach Nietzsche gewachsen aus dem Boden der Degeneration, des Leidens, der Krankhaftigkeit. Dies nun zwar nicht in dem Sinne, als ob den Menschen das Leiden an sich gequält hätte — der Mensch als das leidgewohnteste und tapferste Tier verneint nicht das Leiden an sich, er will es vielmehr, er sucht es selbst auf, vorausgesetzt, daß man ihm einen Sinn dafür aufzeige, ein Dazu des Leidens namhaft mache. Das war nämlich das Problem, das jene früheren Menschen drückte: Wozu Leiden? Die Sinnlosigkeit des Leidens war der Fluch, der über der Menschheit ausgebreitet lag. Diesen Fluch hob das asketische Ideal auf. Es gab dem Leiden einen Sinn: es brachte alles Leid unter die Perspektive der Schuld. Warum Leiden? Antwort: Um der Sünde willen. Durch diese Antwort, das Werk des asketischen Priesters, war der Mensch gerettet; er und sein ganzes Leben hatte nun einen Sinn; er war fürderhin nicht mehr wie ein Blatt im Winde; er konnte nun etwas wollen: der Wille war gerettet. Und wenn dieser Wille, dank seinem asketischen Ursprung, im Grunde

auch ein Wille zum Nichts war — es war und blieb ein Wille, und lieber will der Mensch noch das Nichts wollen als nicht wollen.

Das alte asketische Ideal ist so den Schutz- und Heilinstinkten eines degenerierten Lebens entsprungen, welches sich mit allen Mitteln zu halten sucht und um sein Dasein kämpft; es ist ein Kunstgriff in der Erhaltung des Lebens gewesen. Heute gilt es demgegenüber die Askese wieder zu vernatürlichen, ihr an Stelle der Absicht auf Verneinung die auf Verstärkung zu geben, sie zu betrachten als eine Gymnastik des Willens, eine Entbehrung und eingelegte Fastenzeit jeder Art, auch im Geistigsten; als eine Kasuistik der Tat in bezug auf unsere Meinungen, die wir von unseren Kräften haben; als einen Versuch mit Abenteuern und willkürlichen Gefahren. Prüfungen erfinden zum Beispiel auch für die Stärke im Worthaltenkönnen — mit einem Wort: Askese als Erziehungsmittel, als Erziehungsmittel großer Individuen vor allem. Was bedeutet also das asketische Ideal bei einem Philosophen? Er verneint nicht damit das Dasein, er bejaht damit vielmehr sein Dasein und nur sein Dasein und das vielleicht bis zu dem Grade, daß ihm der frevelhafte Wunsch nicht fernbleibt: Pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam! Askese also im Dienste jenes persönlichen Egoismus, von dem oben die Rede war.

Askese ist Grausamkeit, und fast alles was wir höhere Kultur nennen, beruht nach Nietzsche auf einer Vergeistigung und Vertiefung der Grausamkeit. Die verfeinerte Grausamkeit wird zur Tugend. Jener zeigt Erbarmen gegen die Tiere und wird deshalb bewundert: aber es giebt gewisse Menschen, an denen er damit seine Grausamkeit hat auslassen wollen. Dort steht ein großer Künstler: die vorempfundene Wollust am Neide bezwungener Nebenbuhler hat seine Kraft nicht schlafen lassen, bis daß er groß geworden ist. Wieviele bittere Augenblicke anderer Seelen hat er sich für das Großwerden zahlen lassen! Die Keuschheit der Nonne: mit welch strafenden Augen sieht sie in das Gesicht anders lebender Frauen! Wieviel Lust der Rache ist in diesen Augen! Die Moralität der Auszeichnung ist so im letzten Grunde die Lust an verfeinerter Grausamkeit.

Bei dieser Betrachtung der Grausamkeit als Kulturmittels ist allerdings die tölpelhafte Psychologie von ehedem davonzujagen, daß Grausamkeit nur beim Anblick fremden Leidens entstünde. Der Mensch

ist vielmehr gegen sich selbst das grausamste Tier. Was hat der Künstler, was hat die Nonne von sich verlangt! Und auch der Erkennende zum Beispiel, indem er seinen Geist zwingt, wider den Hang des Geistes und oft genug auch wider die Wünsche seines Herzens zu erkennen, nämlich nein zu sagen, wo er bejahen, lieben, anbeten möchte — auch er waltet als Künstler und Verklärer der Grausamkeit. Grausam bis zur Selbstverstümmelung nennt sich der Erkenntnis- und Willensfanatiker Nietzsche. Auch der kategorische Imperativ riecht ihm nach Grausamkeit. Zu verlangen, daß die Pflicht immer lästig fallen soll, wie es Kant tut, heißt verlangen, daß sie niemals Gewohnheit und Sitte werde: in diesem Verlangen steckt ein Rest von asketischer Grausamkeit. Das wilde Tier von ehedem ist gar nicht abgetötet worden; es lebt und blüht, es hat sich nur vergöttlicht.

Aus der Grausamkeit erklärt Nietzsche auch die Entstehung des Gewissens, seine erstmalige Entstehung nämlich. Heute ist der Glaube an Autoritäten die Quelle des Gewissens: Inhalt des Gewissens ist alles, was in den Jahren der Kindheit von uns ohne Grund regelmäßig gefordert wurde durch Personen, die wir verehrten oder fürchteten. Das Gewissen ist also nicht die Stimme Gottes in der Brust des Menschen, sondern die Stimme einiger Menschen im Menschen. Aber die erstmalige Entstehung des Gewissens glaubt Nietzsche anders erklären zu müssen. Und wenn uns diese Erklärung vielleicht gesucht vorkommen sollte; wenn wir glauben möchten, die obigen Sätze über die Entstehung des heutigen Gewissens reichten auch für die Beantwortung der Frage nach der Entstehung des Gewissens überhaupt aus — so führen doch die folgenden Darlegungen Nietzsches vielleicht noch einen Schritt tiefer; jedenfalls offenbaren sie eine Stärke des psychologischen Blickes, ein Genie der psychologischen Selbstzergliederung, die wundervolle Seelentiefen ans Licht bringen.

Das Gewissen entstand, sagt Nietzsche, aus dem Instinkt der Grausamkeit, der sich nach innen wandte, nachdem er sich nicht mehr nach außen entladen konnte. Das schlechte Gewissen, um dieses nämlich handelt es sich, ist die Frucht jener tiefen Erkrankung, der der Mensch unter dem Druck der gründlichsten aller Veränderungen

verfallen mußte, die er überhaupt erlebt hat, jener Veränderung nämlich, als er zum Herdentier gezähmt wurde, als er sich endgültig in den Bann der Gesellschaft und des Friedens eingeschlossen fand. Da waren mit einem Male alle Instinkte entwertet und ausgehängt, die der Wildnis, dem Kriege, dem Umherschweifen, dem Abenteuer angepaßt waren: sie waren jetzt, wo die Freiheit der Tat fehlte, in das Feld des Inneren eingezwängt; sie waren jetzt auf Denken, Schließen, Berechnen, Kombinieren von Ursache und Wirkung reduziert, auf das ärmliche Bewußtsein. Dabei hatten nun aber jene alten Instinkte keineswegs mit einem Male aufgehört, ihre Forderungen zu stellen; sie mußten sich nur in der Hauptsache neue und unterirdische Befriedigung suchen. Alle Instinkte, die sich nicht nach außen entladen können, wenden sich nach innen. Damit wächst erst das an den Menschen heran, was man später Seele nennt. So wandten sich alle jene Instinkte, da sie außer sich kein Feld der Betätigung mehr hatten, gegen den Menschen selbst: die Feindschaft, die Grausamkeit, die Lust an der Verfolgung, am Überfall, am Wechsel, an der Zerstörung: alles das, gegen die Inhaber solcher Instinkte sich wendend: das ist der Ursprung des schlechten Gewissens. Der Mensch, der sich aus Mangel an äußeren Feinden und Widerständen, eingezwängt in eine drückende Enge und Regelmäßigkeit der Sitte, ungeduldig selbst zerriß, verfolgte, annagte, aufstörte, mißhandelte; das an den Gitterstäben seines Käfigs sich wundstoßende Tier, das man zähmen will; dieser Entbehrende und vom Heimweh der Wüste Verzehrte, der aus sich selbst ein Abenteuer, eine Folterstätte, eine unsichere und gefährliche Wildnis schaffen mußte; dieser Narr, dieser sehnsüchtige und verzweifelte Gefangene: er wurde der Erfinder des schlechten Gewissens.

Voraussetzung dieser Hypothese über den Ursprung des schlechten Gewissens ist dabei nach Nietzsche erstens: daß jene Veränderung, die den Menschen seiner Freiheit beraubte, keine allmähliche, keine freiwillige war und sich nicht als organisches Hineinwachsen in neue Bedingungen darstellte, sondern als ein Bruch, ein Sprung, ein Zwang, ein unabweisbares Verhängnis. Zweitens: daß dieser älteste Staat, denn um den handelt es sich, demgemäß als eine furchtbare Tyrannei, als eine erdrückende und rücksichtslose Maschinerie auf-

trat und fortarbeitete, bis ein solcher roher Stoff von Volk und Halbtier nicht nur durchknetet und gefügig, sondern auch geformt war: dergestalt beginnt ja der Staat auf Erden, das jene Schwärmerei wohl abgetan ist, die ihn mit einem „Vertrage" beginnen ließ.

Hiernach wird nun auch, meint Nietzsche, das Rätsel weniger rätselhaft sein, inwiefern in widersprüchlichen Begriffen wie Selbstlosigkeit, Selbstverleugnung, Selbstopferung ein Ideal, eine Schönheit angedeutet werden kann: erst das schlechte Gewissen, erst der Wille zur Selbstmißhandlung gibt die Voraussetzung ab für den Wert des Unegoistischen. Endlich kommt noch dazu, daß der Mensch des schlechten Gewissens sich der religiösen Voraussetzung bemächtigt hat, um seine Selbstmarterung bis zu ihrer schauerlichsten Härte und Schärfe zu treiben: eine Schuld gegen Gott — dieser Gedanke wird ihm zum Folterwerkzeug. Er begreift in Gott die letzten Gegensätze, die er zu seinen eigentlichen und unablöslichen Tierinstinkten zu finden vermag; er deutet diese Tierinstinkte selbst um als Schuld gegen Gott, als Feindschaft, Auflehnung, Aufruhr gegen den Herrn und Vater, den Urahn und Anfang der Welt. O über diese wahnsinnige, traurige Bestie Mensch! Welche Einfälle kommen ihr, welche Widernatur, welche Paroxysmen des Unsinns, welche Bestialität der Idee bricht sofort heraus, wenn sie nur ein wenig verhindert wird, Bestie der Tat zu sein! Was ist hier anders als Krankheit, die furchtbarste Krankheit, die bis jetzt im Menschen gewütet hat!

Mit einem Erlebnis nicht fertig werden können, ist ein Zeichen der Dekadence. Der Gewissensbiß ist unanständig. Es ist unanständig, und feige, seine Handlungen zu verleugnen, sie hinterdrein im Stich zu lassen. Der Verbrecher, der keine Reue kennt — und er kennt sie in den wenigsten Fällen — Nietzsche erinnert wieder an Dostojewskis Zuchthausgenossen — diese Verbrecher, sind sie nicht hundertmal mehr wert als ein gebrochener Christ! Statt der Gewissensbisse, die übrigens auch nach Spinoza Zeichen eines ohnmächtigen Gemütes sind, fordert Nietzsche darum lieber Vernunftbisse. Seinem Gewissen folgen, meint er, ist bequemer als seinem Verstande, denn es habe bei jedem Mißerfolge eine Entschuldigung

und Aufheiterung in sich. Darum gebe es immer noch so viele Gewissenhafte gegen so wenig Verständige.

Bisher sind die natürlichen Hänge mit dem bösen Gewissen verschwistert; wäre nicht der umgekehrte Weg möglich und heilsam: die unnatürlichen Hänge, nämlich die Neigung zum Jenseitigen, Sinnwidrigen, Naturwidrigen, kurz, die bisherigen Ideale, die allesamt Weltverleumdungsideale waren, mit dem bösen Gewissen zu verknüpfen! Anderseits ist natürlich auch das gute Gewissen, die Selbstzufriedenheit, so wenig ein Wertmaß für das, worauf sie sich bezieht, als ihr Mangel ein Gegenargument gegen den Wert einer Sache ist. Wir wissen überhaupt bei weitem nicht genug, um den Wert einer Handlung messen zu können. Es fehlt uns zu alledem die Möglichkeit, objektiv zu ihr zu stehen. Auch wenn wir eine Handlung verwerfen, sind wir nicht Richter, sondern Partei. Und überdem: das sogenannte gute Gewissen, ist es nicht ein physiologischer Zustand, der mitunter einer glücklichen Verdauung zum Verwechseln ähnlich sieht? Und an Gast schreibt er: Die Behauptung Platos (wo?), daß man mit Massage sogar Gewissensbisse heilen könne, verdiene erprobt zu werden. Jedenfalls ist das schlechte Gewissen aus der Welt zu schaffen. Es darf nicht mehr für schädlich gelten, von der Moral abzuweichen in Taten und Gedanken; es sollten im Gegenteil zahlreiche neue Versuche des Lebens und der Gemeinschaft gemacht werden.

Erweist sich somit das Gewissen, dieses fast ehrwürdigste Ausstattungsstück unseres moralischen Seelenhaushaltes, als echtestes Zeugnis eines versklavten Geistes, so stellt es sich nun anderseits auch für die rein theoretische Betrachtung als unhaltbar heraus. Das Gewissen steht und fällt nämlich mit der Willensfreiheit. Nur wer sich für frei hält, kann sich ein Gewissen machen über das, was er getan oder nicht getan hat; ist aber der Wille unfrei, so kann von einem Gewissen nicht die Rede sein.

Nietzsche ist nun, wie sich aus allem bisher Ausgeführten von selbst ergibt, ein Bekämpfer der Lehre von der Freiheit des Willens. Es scheint, als ob er gerade von diesem Problem aus, das ihn schon in einem Jugendaufsatz beschäftigt, zum Bekämpfer der Metaphysik überhaupt geworden ist. Insofern alle Metaphysik, heißt es in

„Menschliches“, sich vornehmlich mit Substanz und Freiheit des Willens abgegeben hat, darf man sie als die Wissenschaft bezeichnen, die von den Grundirrtümern des Menschen handelt, doch so, als wären es Grundwahrheiten. Mit Schopenhauers Bekämpfung der Willensfreiheit ist er durchaus einverstanden, keineswegs allerdings mit seiner Behauptung von der Unveränderlichkeit des Charakters und der Verantwortlichkeit des Menschen. Was die behauptete Unveränderlichkeit des Charakters betrifft, so weist Nietzsche darauf-hin, daß man wie ein Gärtner mit seinen Trieben schalten und die Keime des Zornes, des Mitleids, des Nachgrübelns, der Eitelkeit so fruchtbar und nutzbringend ziehen könne wie ein schönes Obst an Spalieren; man dürfe nicht an sie glauben wie an eine vollendete, ausgewachsene Tatsache. Was die Verantwortlichkeit betrifft, so glaube Schopenhauer aus der Tatsache des Unmuts (Schuldbewußtsein) über gewisse Handlungen eine Freiheit beweisen zu können, die der Mensch irgendwie gehabt haben müsse, zwar nicht in bezug auf seine Handlungen, aber in bezug auf sein Wesen: Freiheit also, zwar nicht so und so zu handeln, aber so und so zu sein — die berühmte intelligible Freiheit. Jener Unmut nämlich, meine Schopenhauer, beziehe sich nur scheinbar und irrtümlich auf das Tun des Menschen, das operari; in Wahrheit gehe er auf das esse, welches die Tat und Folge jener intelligiblen Freiheit sei, die Grundursache der Existenz des Individuums: der Mensch werde das, was er werden wolle; sein Wille sei früher als seine Existenz. Schopenhauer, so kritisiert Nietzsche, macht hier einen doppelten Fehlschluß. Einmal, indem er aus der Tatsache des Unmutes die Berechtigung, Vernünftigkeit, Zulässigkeit dieses Unmutes erschließt; und sodann bedenkt er nicht, daß dieser Unmut etwas ist, was man sich abgewöhnen kann: bei vielen Menschen ist er in bezug auf Handlungen gar nicht vorhanden, bei denen andere ihn empfinden. Er ist eine sehr wandelbare, an die Entwicklung der Sitte und Kultur geknüpfte Sache und vielleicht nur in einer verhältnismäßig kurzen Zeit der Weltgeschichte vorhanden.

Was die Lehre von der Willensfreiheit selbst betrifft, so knüpft Nietzsche auch hier zunächst an Schopenhauer an und seinen „vortrefflichen“ Satz: daß die Einsicht in die strenge Notwendigkeit der

menschlichen Handlungen die Grenzlinie sei, welche die philosophischen Köpfe von den anderen scheide — und fügt hinzu: Die philosophischen Köpfe haben sich von jeher durch ihren Unglauben an die metaphysische Bedeutung der Moral unterschieden.

Weshalb ist nun aber der Glaube an die Willensfreiheit aus den Köpfen der Halbgebildeten nicht wegzubringen? Dieser Glaube, führt Nietzsche aus, stammt einmal aus der Eitelkeit des Menschen, der durchaus für seine Taten verantwortlich sein will. Insofern ist die Lehre von der Willensfreiheit eine Erfindung herrschender Stände. Jeder hält sich dort am meisten für frei, wo sein Lebensgefühl am größten ist; so hat diese Lehre im Machtgefühl des Menschen ihren Vater und ihre Mutter. Sie will dem Menschen ein Anrecht schaffen, sich für seine hohen Zustände und Handlungen als Ursache denken zu dürfen; sie ist eine Form seines Stolzgefühls. In diesem Punkte steht Nietzsche also, indem er die Willensfreiheit leugnet, in einem gewissen Gegensatz zu seiner eigenen Herrenmoral. Anderseits nun sagen sich die Menschen: Es ist gut, wenn wir nichts tun, wozu wir nicht stark genug sind. Dies Nichttun wird dann aber zu einem Verdienst, zu einer Tat gestempelt und damit zu einem Ausfluß freien Willens. Die ganze Verantwortlichkeitslehre hängt so an der naiven Psychologie, daß nur der Wille Ursache sei und daß man wissen müsse, gewollt zu haben, um sich als Ursache glauben zu dürfen.

Diese Annahme wiederum, daß der Wille Ursache sei, hängt aufs engste zusammen — wir haben schon davon gehört — mit einem Irrtum, zu dem uns die Sprache verleitet. Durch Worte und Begriffe werden wir nämlich immerfort dazu verführt, uns die Dinge einfacher zu denken, als sie sind, gleichsam getrennt voneinander durch längere Zwischenräume, unteilbar, jedes an und für sich seiend. Worte und Begriffe sind der sichtbarste Grund, weshalb wir an eine Isolation von Handlungen und Handlungengruppen wie gute, böse, mitleidige, neidische usw. glauben. In Wahrheit aber gibt es keine gleichen Fakta und keine isolierten Fakta, sondern nur eine Kette des Geschehens. Der Glaube an die Freiheit des Willens, das heißt aber an isolierte Fakten und gleiche Fakten, hat so in der Sprache

seinen beständigen Evangelisten und Anwalt. In der Sprache liegt eine Art philosophischer Mythologie versteckt.

Endlich ist die ganze Lehre vom Willen, diese verhängnisvollste Fälschung in der bisherigen Psychologie, wesentlich erfunden zum Zweck der Strafe. Es war die gesellschaftliche Nützlichkeit der Strafe, die diesem Begriffe seine Würde, seine Macht, seine Wahrheit verbürgt — wovon gleich unten des weiteren die Rede sein wird.

Die eigentlich positive Widerlegung der Lehre von der Willensfreiheit liegt im Hinweis auf den Kausalzusammenhang aller Dinge. Beim Anblick eines Wasserfalls, führt Nietzsche einmal aus, meinen wir in den zahllosen Biegungen, Schlängelungen, Brechungen der Wellen Freiheit des Willens und Belieben zu sehen; aber alles ist notwendig, jede Bewegung mathematisch auszurechnen. So ist es auch bei den menschlichen Handlungen. Man würde jede einzelne Handlung vorher ausrechnen können, wenn man allwissend wäre; ebenso jeden Fortschritt der Erkenntnis, jeden Irrtum, jede Bosheit. Einen besonders wuchtigen Ausdruck findet diese Erkenntnis der Naturhaftigkeit auch des Menschen, seiner unlöslichen Verflechtung in das ganze Getriebe und Wesen der Welt und seine daraus hervorgehende Unfreiheit und Unverantwortlichkeit in einer Stelle der „Götzendämmerung“: Niemand gibt dem Menschen seine Eigenschaften, so heißt es da, weder Gott, noch die Gesellschaft noch seine Eltern und Vorfahren noch er selbst. Niemand ist dafür verantwortlich, daß er überhaupt da ist, daß er so und so beschaffen ist, daß er unter diesen Umständen, in dieser Umgebung ist. Die Fatalität seines Wesens ist nicht herauszulösen aus der Fatalität alles dessen, was war und sein wird... Man ist notwendig, man ist ein Stück Verhängnis, es gibt nichts, was unsereinen richten, messen, vergleichen, verurteilen könnte, denn das hieße das Ganze richten, messen, vergleichen, verurteilen — aber es gibt nichts außer dem Ganzen! Daß niemand mehr verantwortlich gemacht wird, daß die Art des Seins nicht mehr auf eine causa prima zurückgeführt werden darf... das erst ist die große Befreiung, damit erst ist die Unschuld des Werdens wieder hergestellt. Der Begriff Gott war bisher der größte Einwand gegen das Dasein... Wir leugnen Gott, wir leugnen die Verantwortlichkeit in Gott: damit erst erlösen wir die

Welt. — Und ein andermal: Du weißt nicht, was du tun sollst? Du wirst getan! Die Menschheit hat zu allen Zeiten das Aktivum und das Passivum verwechselt: das ist ihr ewiger grammatikalischer Schnitzer. — Die causa sui, als welche der freie Wille sich darstellt, ist der beste Selbstwiderspruch, der bisher ausgedacht worden ist, eine Art logischer Notzucht und Unnatur, der Münchhausen, der sich selbst aus dem Sumpf des Nichts an den Haaren ins Dasein zieht — ein Bild, das bekanntlich Schopenhauer gegen die materialistische Welterklärung gebraucht, die die Vorstellung aus der Materie erklärt, obwohl die Materie nur in der Vorstellung gegeben ist.

Die Angst, welche die meisten Menschen vor der Lehre von der Unfreiheit des Willens haben, ist die Angst vor dem „Türkenfatalismus“: sie meinen, der Mensch werde schwächlich, resigniert, mit gefalteten Händen vor der Zukunft stehen, wenn er an sich nichts zu ändern vermöge; oder aber, er werde seiner vollen Launenhaftigkeit die Zügel schießen lassen, weil auch durch diese das einmal Bestimmte nicht schlimmer werden könne. Aber die Torheiten des Menschen sind ebenso ein Stück Fatum wie seine Klugheiten, und auch jene Angst vor dem Glauben an das Fatum ist Fatum. Was übrigens dabei die Türken betrifft, so wäre ergänzend daran zu erinnern, daß ihr Fatalismus nicht bloß Passivität, sondern zuzeiten auch höchste Aktivität gewesen ist — was besagt, daß der Fatalismus, europäisch geredet die Überzeugung von der Unfreiheit des Willens, nichts mit schwachem oder starkem Willen zu tun hat.

Ist also der freie Wille zu streichen, so aber weiter nun auch sein Gegenstück, der „unfreie“ Wille. Unfreier Wille ist ja im Grunde eine contradictio in adjecto und die ganze Rede vom Willen überhaupt läuft auf einen Mißbrauch von Ursache und Wirkung hinaus. Man soll Ursache und Wirkung nicht fehlerhaft verdinglichen, wie es die Naturforscher tun gemäß der herrschenden mechanistischen Tölpelei, die die Ursache „drücken“ und „stoßen“ läßt, bis sie „wirkt“. Ursache und Wirkung sind nichts als reine Begriffe, konventionelle Fiktionen zum Zweck der Bezeichnung, der Verständigung, nicht aber der Erklärung — worauf ebenfalls schon Schopenhauer hinweist und neuerdings die schon in den 70er Jahren geschriebene, aber erst 1911 veröffentlichte Fiktions-Philosophie Vaihingers. Im „An sich“

gibt es nichts von „Kausalverbänden", von „Notwendigkeit", von psychologischer „Unfreiheit"; da folgt nicht „die Wirkung auf die Ursache", da regiert kein „Gesetz". Wir sind es, die allein die Ursache, das Nacheinander, das Füreinander, die Relativität, den Zwang, die Zahl, das Gesetz, die Freiheit, den Grund, den Zweck entdeckt haben; und wenn wir diese Zeichenwelt als „an sich" in die Dinge hineindichten, hineinmischen, so treiben wir es noch einmal, wie wir's immer getrieben haben, nämlich mythologisch. Der unfreie Wille ist Mythologie: im wirklichen Leben handelt es sich nur um starken und schwachen Willen. In diesem Sinne ruft Zarathustra: Wollen befreit — starkes Wollen nämlich; das ist die wahre Lehre von Wille und Freiheit.

Aber auch die Rede vom Willen überhaupt ist noch Mythologie. Schließlich gibt es einen „Willen" überhaupt nicht, auch nicht einen starken und schwachen Willen. Die Philosophen pflegen zwar von Willen zu reden, als ob er die bekannteste Sache von der Welt sei; ja Schopenhauer gab zu verstehen, der Wille allein sei uns eigentlich bekannt, ganz und gar bekannt, ohne Abzug und Zutaten bekannt. Und doch ist Wollen etwas sehr Kompliziertes, etwas, das nur als Wort Einheit ist. Was steckt nicht alles in diesem Begriffe! Erstens eine Mehrheit von Gefühlen, nämlich das Gefühl des Zustandes, von dem weg; das Gefühl des Zustandes, zu dem hin; das Gefühl von diesem weg und hin selbst; dann noch ein begleitendes Muskelgefühl, welches, auch ohne daß wir Arme und Beine in Bewegung setzen, durch eine Art Gewohnheit, sobald wir wollen, sein Spiel beginnt.

Wenn also Fühlen, und zwar vielerlei Fühlen als Ingrediens des Willens anzuerkennen ist, so zweitens auch noch Denken: In jedem Willensakt gibt es einen kommandierenden Gedanken und man soll ja nicht glauben, diesen Gedanken als ein Wollen abscheiden zu können, wie als ob dann noch Wille übrigbliebe. Drittens ist der Wille nicht nur ein Komplex von Fühlen und Denken, sondern vor allem noch ein Affekt, und zwar jener Affekt des Kommandos. Das, was Freiheit des Willens genannt wird, ist wesentlich Überlegenheitsaffekt in Hinsicht auf den, der gehorchen muß. Und dieser Überlegenheitsaffekt, das heißt die Koordination der Antriebe unter

der Vorherrschaft eines einzelnen, resultiert als starker Wille, während die Vielheit und Disgregation der Antriebe, der Mangel an System unter ihnen, als schwacher Wille herauskommt: im ersteren Falle haben wir Präzision und Klarheit der Richtung, im andern ein Oszillieren und einen Mangel an Schwergewicht der Triebe. Im ersten Falle, im Falle des dominierenden Instinktes, kommt das souveräne Individuum heraus, das nur sich selbst gleiche, das von der Sittlichkeit der Sitte wieder losgekommene, das autonome, übersittliche Individuum — denn autonom und sittlich (= der Sitte gehorchend) schließen sich aus — kurz, der Mensch des eigenen, unabhängigen, langen Willens und in ihm ein stolzes, in allen Muskeln zuckendes Bewußtsein davon, was da endlich in ihm errungen und in ihm leibhaft geworden ist, ein eigentliches Macht- und Freiheitsbewußtsein, ein Vollendungsgefühl des Menschen überhaupt. Praktisch kommen wir so dem freien Willen, sofern er Freiheits- und Machtgefühl ist, wieder sehr nahe, und jener oben bemerkte Widerspruch zwischen Leugnung der Willensfreiheit einer- und Herrenmoral anderseits hebt sich im Grunde wieder auf.

Wesentlich nun, so hörten wir schon, ist die gewöhnliche Lehre vom freien Willen erfunden worden zum Zweck der Strafe. Die Strafe soll den Wert haben, das Gefühl der Schuld im Schuldigen aufzuwecken; man sucht in ihr das eigentliche Instrumentum jener seelischen Reaktion, welche schlechtes Gewissen, Gewissensbiß genannt wird. Aber der echte Gewissensbiß ist unter Verbrechern und Sträflingen etwas äußerst Seltenes, darin kommen alle gewissenhaften Beobachter überein. Ja man muß vielmehr urteilen, daß gerade die Strafe die Entwicklung des Schuldgefühls am kräftigsten aufgehalten hat. Die eigentliche Wirkung der Strafe besteht nämlich vor allem in einer Verschärfung der Klugheit, in einer Reizung des Willens, fürderhin vorsichtiger, mißtrauischer, heimlicher zu Werke zu gehen. Das, was durch die Strafe im Grunde erreicht werden kann, bei Mensch und Tier, ist die Vermehrung der Furcht, die Verschärfung der Klugheit, die Bemeisterung der Begierde. Damit zähmt die Strafe den Menschen, aber sie macht ihn nicht „besser“; man dürfte mit mehr Recht das Gegenteil behaupten. Man sollte den Begriff Strafe reduzieren auf den Begriff Niederwerfung

eines Aufstandes, Sicherheitsmaßregeln gegen den Niedergeworfenen, ganze oder halbe Gefangenschaft. Aber man soll nicht Verachtung durch die Strafe ausdrücken. Ein Verbrecher ist jedenfalls ein Mensch, der sein Leben, seine Freiheit, seine Ehre riskiert; fast in allen Verbrechen drücken sich zugleich Eigenschaften aus, die an einem Mann nicht fehlen sollen. Und man soll dem Verbrecher die Möglichkeit nicht verschließen, seinen Frieden mit der Gesellschaft zu machen, vorausgesetzt, daß er nicht zur Rasse des Verbrechertums gehört. In diesem Falle soll man ihm den Krieg machen, noch bevor er etwas Feindseliges getan hat; erste Operation, sobald man ihn in der Gewalt hat: ihn kastrieren.

Der heutige Gedanke, der Verbrecher verdiene Strafe, weil er anders hätte handeln können, ist eine überaus spät erreichte, ja raffinierte Form menschlichen Urteilens und Schließens. In Wirklichkeit hat die Strafe sich vollkommen abseits von jeder Voraussetzung über Freiheit und Unfreiheit des Willens entwickelt. Die Strafe ist nämlich ursprünglich nichts anderes gewesen als eine Vergeltung. Die längste Zeit der menschlichen Geschichte hindurch ist durchaus nicht gestraft worden, weil man den Übelanstifter für seine Tat verantwortlich machte, also nicht unter der Voraussetzung, daß der Schuldige zu strafen sei — vielmehr so, wie jetzt noch wohl Eltern ihre Kinder strafen: aus Zorn über einen erlittenen Schaden, der sich am Schädiger ausläßt. Dieser Zorn aber wird in Schranken gehalten und modifiziert durch die Idee, daß jeder Schade irgendworin sein Äquivalent habe und wirklich abgezahlt werden könne, sei es selbst durch einen Schmerz des Schädigers.

Diese uralte, tiefgewurzelte, jetzt vielleicht nicht mehr auszurottende Idee einer Äquivalenz zwischen Schaden und Schmerz hat ihren Ursprung in dem Vertragsverhältnis zwischen Gläubiger und Schuldner, das so alt ist, wie es überhaupt Rechtssubjekte gibt. Der Schuldner, um Vertrauen für sein Versprechen der Zurückzahlung einzuflößen, um eine Bürgschaft für den Ernst und die Heiligkeit seines Versprechens zu geben, um bei sich selbst die Rückzahlung als Pflicht, Verpflichtung seinem Gewissen einzuschärfen, verpfändet kraft eines Vertrags dem Gläubiger, für den Fall daß er nicht zahlt, etwas, das er sonst noch besitzt,

über das er sonst noch Gewalt hat, zum Beispiel seinen Leib oder sein Weib oder seine Freiheit oder auch sein Leben. Namentlich aber konnte der Gläubiger dem Leibe des Schuldners alle Art Schmerzen und Folter antun, zum Beispiel so viel davon herunterschneiden, als der Größe der Schuld angemessen schien. Die Äquivalenz ist also damit gegeben, daß an Stelle eines gegen den Schaden direkt aufkommenden Vorteils, also an Stelle eines Ausgleichs in Geld, Land, Besitz irgendwelcher Art, dem Gläubiger eine Art Wohlgefühl als Rückzahlung und Ausgleich zugestanden wird — das Wohlgefühl, seine Macht an einem Machtlosen unbedenklich auslassen zu dürfen, der Genuß der Vergewaltigung. Der Ausgleich besteht mit anderen Worten in einem Anweis und Anrecht auf Grausamkeit. Die Grausamkeit macht ja die große Festfreude der älteren Menschheit aus. Noch die Griechen wußten ihren Göttern keine angenehmere Zukost zu ihrem Glück zu bieten als die Freude der Grausamkeit. Mit welchen Augen, glaubt ihr, daß Homer seine Götter auf die Schicksale der Menschen niederblicken ließ? Welchen letzten Sinn hatten im Grunde Trojanische Kriege und ähnliche tragische Furchtbarkeiten? Man kann gar nicht daran zweifeln: sie waren als Festspiele für die Götter gemeint.

Das Gefühl der Schuld, der persönlichen Verpflichtung, hat also seinen Ursprung in dem ältesten und ursprünglichsten Personenverhältnis, das es gibt, in dem Verhältnis zwischen Käufer und Verkäufer, zwischen Gläubiger und Schuldner. In diesem wichtigen Grundverhältnis des Gläubigers zu seinem Schuldner steht nun aber auch das Gemeinwesen zum einzelnen. Man genießt die Vorteile des Gemeinwesens, Vorteile, die wir heute wohl zu unterschätzen geneigt sind: man wohnt geschützt, geschont, im Frieden und Vertrauen, sorglos in Hinsicht auf gewisse Schädigungen und Feindseligkeiten, denen der Mensch außerhalb, der „Friedlose" ausgesetzt ist. Und gerade in Hinsicht auf diese Schädigungen hat man sich der Gemeinde verpflichtet und verpfändet. Was wird im Falle der Nichtinnehaltung dieser Verpflichtung geschehen? Die Gemeinschaft, der getäuschte Gläubiger wird sich bezahlt machen, so gut er kann. Es handelt sich dabei am wenigsten um den unmittelbaren Schaden, den der Schädiger angestiftet hat; von ihm noch abgesehen ist der „Verbrecher" vor

allem ein Brecher, ein Vertrags- und Wortbrüchiger gegen das Ganze, in bezug auf alle Güter und Annehmlichkeiten des Gemeinlebens, an denen er bisher Anteil gehabt hat. Der Verbrecher ist ein Schuldner, der die ihm erwiesenen Vorteile und Vorschüsse nicht nur nicht zurückzahlt, sondern sich sogar an seinem Gläubiger vergreift. Daher geht er von nun an, wie billig, nicht nur aller dieser Güter und Vorteile verlustig, er wird vielmehr jetzt daran erinnert, was es mit diesen Gütern auf sich hat. Der Zorn des geschädigten Gläubigers, des Gemeinwesens, gibt ihn dem wilden und vogelfreien Zustand zurück, vor dem er bisher behütet war; es stößt ihn von sich, und nun darf sich jede Art Feindseligkeit an ihm auslassen.

Mit erstarkender Macht nimmt das Gemeinwesen die Vergehen des Einzelnen nicht mehr so wichtig, weil sie nicht mehr in gleichem Maße wie früher für das Bestehen des Ganzen als gefährlich und umstürzend gelten dürfen: der Übeltäter wird nicht mehr friedlos gemacht und ausgestoßen; der allgemeine Zorn darf sich nicht mehr wie früher dermaßen zügellos an ihm auslassen — vielmehr wird von nun an der Übeltäter gegen diesen Zorn, sonderlich den der unmittelbar Geschädigten, vorsichtig von seiten des Ganzen verteidigt und in Schutz genommen. Und es wäre ein Machtbewußtsein der Gesellschaft nicht undenkbar, bei dem sie sich den vornehmsten Luxus gönnen dürfte, den es für sie gibt: ihre Schädiger straflos zu lassen. Die Gerechtigkeit endet dann wie jedes gute Ding auf Erden, nämlich sich selbst aufhebend. Diese Selbstaufhebung der Gerechtigkeit — sie nennt sich bekanntlich Gnade — bleibt, wie sich von selbst versteht, das Vorrecht des Mächtigsten, besser noch, sein Jenseits des Rechts.

Hier also, in der Aufrichtung des Gesetzes durch die Gesellschaft, ist der Ursprung der Gerechtigkeit zu suchen und nicht im Ressentiment, wie zum Beispiel Dühring behauptet, gegen den Nietzsche polemisiert. Nach Dühring ist Gerechtigkeit eigentlich Rache, also nur eine Fortentwicklung des Gefühls des Verletztseins, also ein durchaus reaktiver Affekt, während es nach Nietzsche, entsprechend seiner „Herrenmoral“, ein durchaus positives Verhalten ist. Dühring sagt, die Heimat der Gerechtigkeit sei auf dem Boden des reaktiven Gefühls zu suchen: Nietzsche kehrt den Satz um: der letzte Boden, der vom Geiste der Gerechtigkeit erobert wird, ist der Boden des reaktiven

Gefühls: denn der Verletzte, Verhöhnte, wird am allerletzten in der Lage sein, sein Objekt richtig und unvoreingenommen abzuschätzen. Und in welcher Sphäre ist denn bisher überhaupt die ganze Handhabung des Rechts, auch das eigentliche Bedürfnis nach Recht auf Erden heimisch gewesen? fragt Nietzsche. Etwa in der Sphäre des reaktiven Menschen? Ganz und gar nicht; vielmehr in der der Aktiven, Starken, Spontanen, Aggressiven. Überall, wo Gerechtigkeit geübt, Gerechtigkeit aufrechtgehalten wird, sieht man eine stärkere Macht in bezug auf ihr unterstehende Schwächere, seien es Gruppen, seien es Einzelne, nach Mitteln suchen, unter diesen dem unsinnigen Wüten des Ressentiment ein Ende zu machen, vor allem dadurch, daß sie das Gesetz aufrichten, die imperativische Erklärung darüber, was unter ihren Augen als erlaubt, als Recht, was als verboten, als Unrecht zu gelten habe. Demgemäß gibt es erst von der Aufrichtung des Gesetzes an Recht und Unrecht — wobei wir an des Paulus Wort erinnern können: Ohne das Gesetz ist die Sünde tot — und nicht wie Dühring will, vom Akte der Verletzung an. „An sich“ von Recht und Unrecht reden entbehrt alles Sinns; „an sich“ kann natürlich ein Verletzen, Vergewaltigen, Ausbeuten, Vernichten nichts Unrechtes sein, insofern das Leben wesentlich, nämlich in seinen Grundfunktionen, verletzend, vergewaltigend, ausbeutend, vernichtend fungiert und gar nicht gedacht werden kann ohne diesen Charakter. Ja noch etwas Bedenklicheres muß man sich sogar eingestehen: daß vom höchsten biologischen Standpunkte aus Rechtszustände immer nur Ausnahmezustände sein dürfen als teilweise Einschränkungen des eigentlichen Lebenswillens, der auf Macht aus ist, und sich dessen Gesamtzwecke als Einzelmittel unterordnend, nämlich als Mittel, größere Machteinheiten zu schaffen. Eine Rechtsordnung, souverän und allgemein gedacht, nicht als Mittel im Kampf von Machtkomplexen, sondern als Mittel gegen allen Kampf überhaupt, etwa gemäß der Kommunistenschablone Dührings, daß jeder Wille jeden Willen als gleich zu nehmen habe, wäre ein lebensfeindliches Prinzip, eine Zerstörerin und Auflöserin des Menschen, ein Zeichen von Ermüdung, ein Schleichweg zum Nichts. — —

Das etwa wären die Grundzüge der Nietzscheschen Moralkritik. Bis tief in die Philosophie des Rechtes hat sie uns geführt, ja in die

des letzten Lebenstriebes überhaupt, des Willens zur Macht. Die Entstehung der beiden moralischen Grundbegriffe des Guten und des Bösen, des Guten als der Selbstbezeichnung der Starken, des Bösen als der haß- und racheerfüllten Benennung dieser starken Feinde durch die Schwachen; die schöpferische Kraft des Bösen und der oft entwicklungs- und lebensfeindliche Charakter des Guten; die Schädlichkeit des Mitleids und die Berechtigung, ja Notwendigkeit des Egoismus; Tugend und Pflicht nicht als abstrakte starre Forderungen, sondern als höchste Blüte der starken Persönlichkeit; die Bedeutung der Grausamkeit und einer vernatürlichten Askese für die Entwicklung der Kultur; die Entstehung des Gewissens als zusammenfallend mit der gewaltsamen Aufrichtung des ältesten Staates; die für den philosophischen Kopf unhaltbare Lehre von der Freiheit des Willens ersetzt durch das praktisch aufrüttelnde: Wollen befreit; Recht und Unrecht ebensowenig wie gut und böse absolute Begriffe, sondern die Entstehung der Rechtsordnung Mittel im Kampf von Machtkomplexen: alles dies setzt diese Lehre in eine Übereinstimmung mit Natur, Geschichte, Leben überhaupt, die der bekämpften Moral fehlt. Alles dies gibt diesem Immoralismus trotz seines negativen Namens einen positiven Charakter, den Charakter des Lebenbejahenden, Lebenstärkenden, Lebenerhöhenden und dem Menschen, den er schafft, den Charakter des Spontanen, Aktiven, Einheitlichen, Unschuldigen. Die Moral dagegen stellt sich als etwas durchaus Negatives dar: als Reaktion und Ressentiment; als bloßer Furcht- und Sicherheitstrieb; als unfruchtbar und lebenverneinend und der Mensch, den sie beherrscht, als in sich zwiespältig und schuldbewußt.

Letzten Endes sind es zwei entgegengesetzte Lebensauffassungen, die im Kampf des Immoralisten gegen die Moral miteinander ringen: das Starke kämpft gegen das Schwache; das Persönliche gegen das Allgemeine; das Natürliche gegen das Unnatürliche; das Lebendige, Werdende und Wechselnde gegen das Starre, Absolute, Tote und Tötende. Für den Immoralisten aber ist dieser Kampf deshalb so schwer, weil er nicht nur die ganze Macht des Bestehenden, die Ehrwürdigkeit des in Jahrtausenden Gewordenen gegen sich hat, sondern weil er neben der Moral noch eine zweite, mächtigere Gegnerin zu bekämpfen hat. Diese Gegnerin ist die Religion. Alle Moral lebt

nach Nietzsche letzten Endes vom Gottesgedanken. Sie bedarf einer Autorität, von der sie absolut gemacht, geheiligt wird. „Autonome" Sittlichkeit ist ein Widerspruch in sich. Das autonome Individuum ist eben das un—sittliche Individuum. Es ist eine Naivität zu glauben, sagt Nietzsche, Moral könne bestehen, wenn der sanktionierende Gott fehlt. Und man dürfe es dem menschlichen Stolze nachsehen, wenn er die Autorität so hoch wie möglich suchte, um sich so wenig wie möglich unter ihr gedemütigt zu finden. Also Gott selber redet letzten Endes in der Moral. Alle Unmoral ist Sünde. Wer darum die Moral bekämpft, muß folgerichtig auch die Religion bekämpfen. Religion aber und Moral, die für uns in Betracht kommen, sind die christliche Religion und die christliche Moral. So wird der Immoralist zum Antichrist.

Elftes Kapitel:

Der Antichrist.

Erster Abschnitt: Gott ist tot.

So wenig der Immoralist die Moral „abschaffen" wollte, ebensowenig ist es die Absicht des Antichristen, die Religion zu vernichten. Vielmehr ist Nietzsches Meinung durchaus die, daß dem Volke die Religion erhalten bleiben muß — dem Volke wohlgemerkt, der Masse im Gegensatz zu den hervorragenden Einzelnen, Starken, die sie, in ihrer heutigen Form wenigstens, überwinden und abschütteln müssen. Aber das Volk muß religiös sein, schon aus dem ästhetischen Grunde, sagt Nietzsche, damit nicht sein Anblick ekelhaft wird. Frömmigkeit ist nämlich nach ihm die einzig erträgliche Form des gemeinen Menschen; vielleicht gab es überhaupt bis jetzt, meint er, kein stärkeres Mittel, den Menschen zu verschönern, als eben Frömmigkeit: durch sie kann der Mensch so sehr Kunst, Oberfläche, Farbenspiel, Güte werden, daß man an seinem Anblick nicht mehr leidet. Frömmigkeit, das heißt, Ungenügen an sich selbst, Antrieb zur Selbstüberwindung ist die erste Stufe der Überwindung des Menschen überhaupt.

Und den Menschen zu lieben um Gottes willen, so hören wir ein andermal, das war bis jetzt das vornehmste und entlegenste Gefühl, das unter Menschen erreicht worden ist. Daß die Liebe zum Menschen ohne irgendeine heiligende Hinterabsicht eine Dummheit und Tierheit mehr ist, daß der Hang zu dieser Menschenliebe erst von einem höheren Hange sein Maß, seine Feinheit, sein Körnchen Salz und Stäubchen Ambra zu bekommen hat: der Mensch, der das zuerst gefunden und erlebt hat, er bleibe uns in alle Zeiten heilig und verehrenswert als der Mensch, der am höchsten bisher geflogen und am schönsten sich verirrt hat. Ein ganz frommer Mensch muß uns so ein Gegenstand der Verehrung sein. Aber ebenso allerdings, fügt er hinzu, auch ein ganz aufrichtiger, durchdrungener Unfrommer. Die einen sind wie saftvolle, breitschattende, ruhige Bäume; bei den anderen fühlt man sich in der Nähe des Hochgebirges, wo die kräftigsten Ströme ihren Ursprung haben. Und wieder ein andermal bekennt er: Die beiden vornehmsten Formen Mensch, denen ich leibhaft begegnet bin, waren der vollkommene Christ — ich rechne es mir zur Ehre, aus einem Geschlecht zu stammen, das in jedem Sinne Ernst mit seinem Christentum gemacht hat — und der vollkommene Künstler des romantischen Ideals, welchen ich tief unter dem christlichen Niveau gefunden habe.

So wird Nietzsche also auch der Frömmigkeit und dem Christentum durchaus gerecht, wie denn ihrerseits gerade fromme Leute dem Philosophen persönlich sehr gewogen waren und es wohl gelegentlich als einen Vorwurf gegen die Religion empfanden, daß ein Mann wie Nietzsche nicht Christ sein konnte. Aber Nietzschen fehlten zur Frömmigkeit im bisherigen Sinne alle Voraussetzungen. Frömmigkeit war zwar die Luft, in der er aufwuchs, aber sie war ihm nie eigenes Erlebnis. Er hat keine religiösen Kämpfe durchgemacht; seine Jugendentwicklung vollzog sich glatt. Er kannte weder die Sünde noch die Schuld — schrieb eine Jugendfreundin über ihn. Er war eine anima candida. Innere Reinheit war der Grundzug seiner Natur. So konnte er mit dem religiösen Wesen nie etwas anfangen. Er hatte es nicht nötig. Gott, Unsterblichkeit der Seele, Erlösung, Jenseits: lauter Begriffe, sagt er im „Ecce homo“, denen ich keine Aufmerksamkeit, auch keine Zeit geschenkt habe, selbst als Kind nicht. Ich

kenne den Atheismus durchaus nicht als Ergebnis, noch weniger als Ereignis, er versteht sich bei mir aus Instinkt. Gott? so hätte er mit Laplace sagen können: je n'ai pas besoin de cette hypothèse. Heute, so meint er, wo man zeigen könne, wie der Glaube, daß es einen Gott gebe, entstanden sei und wodurch dieser Glaube seine Schwere und Wichtigkeit erhalten konnte, heute sei ein Beweis, daß es keinen Gott gebe, überflüssig; es genüge dafür, zu zeigen, wie der Gottesgedanke entstanden sei.

Er ist entstanden aus einer unreifen Intellektualität; aus einem Irrtum in der Auslegung bestimmter Naturvorgänge; aus einer Verlegenheit des Intellekts. Und zwar dies nach zwei Richtungen hin: nicht nur bei der Erklärung bedrückender und beängstigender, sondern auch bei der Erklärung erhebender und beseligender Vorgänge. Das letzte betrifft vor allem den Begriff der Offenbarung. Wie kann einer seine eigene Meinung über die Dinge als eine Offenbarung empfinden? Ein Mensch, so erklärt Nietzsche den Vorgang in der „Morgenröte", gewinnt eines Tages plötzlich seinen neuen Gedanken, und das Beseligende einer eigenen, großen, Welt und Dasein umspannenden Hypothese tritt so gewaltig in sein Bewußtsein, daß er sich nicht als Schöpfer einer solchen Seligkeit zu fühlen wagt und die Ursache davon und wieder die Ursache der Ursache jenes neuen Gedankens seinem Gotte zuschreibt: als dessen Offenbarung.

Entsteht so hier die Religion, wie ähnlich Goethe es wohl andeutet oder schon der alte Prodikus, aus der Dankbarkeit eines gesteigerten Lebensgefühls, so ist nun anderseits die Regel doch das Gegenteil, ihre Entstehung nämlich aus menschlichen Depressionszuständen, die unrichtig erklärt werden. Solche physiologischen Hemmungsgefühle, sagt Nietzsche, treten ja von Zeit zu Zeit an bestimmten Stellen der Erde fast notwendig auf; er erinnert an Indien und den Buddhismus, an die deutsche Depression nach dem Dreißigjährigen Kriege, an den Weltschmerz zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Aus Mangel an physiologischem Wissen werden diese Zustände nicht in ihrer wahren Ursache erkannt, und so wird auch ihre Heilung, statt auf physiologischem, auf psychologisch-moralischem Wege gesucht und versucht: so entsteht gemeinhin eine Religion. So entsteht vor allem

der christliche Gottesbegriff, einer der korruptesten Gottesbegriffe, die auf Erden erreicht worden sind: der Gott der Kranken und Alten, der Mißratenen und Schlechtweggekommenen, der Gott aller derer, die am Leben leiden. Nun mögen ja auf solchen unheilbaren Stufen menschlicher Verkümmerung Gott, Moral, Ergebung, Jenseits Trostmittel sein, vor allem aber sind sie die Produkte eines schrecklichen Niederganges des gesunden Lebens. Dieser christliche Gott ist allmählich zum Widerspruch des Lebens entartet, statt dessen Verklärung und ewiges Ja zu sein; er wird zur Formel für jede Verleugnung des Diesseits, für jede Lüge vom Jenseits; er wird ein Symbol, in welchem dem Leben, der Natur, dem Willen zum Leben die Feindschaft angesagt ist, in dem das Nichts vergöttlicht, der Wille zum Nichts heilig gesprochen wird; ein Gott, dem alle stärksten Instinkte geopfert werden und dem gegenüber das Grundgefühl des Menschen ein niederdrückendes Schuldgefühl ist. Das Schuldgefühl wächst nämlich mit der Größe des Gottes; die Heraufkunft des christlichen Gottes als des bisher erreichten Maximalgottes hat deshalb auch das Maximum des Schuldgefühls auf Erden zur Erscheinung gebracht.

Wie kam es zu diesem Maximalgott? Wie kam es, mit anderen Worten, vom ursprünglichen Polytheismus zum Monotheismus? Der Hauptgrund dafür ist nach Nietzsche das Aufkommen von Universalreichen. Der Fortgang zu Universalreichen ist immer auch der Fortgang zu Universalgottheiten. Besonders das Reich Alexanders, so dürfen wir Nietzschen erläutern, hat in dieser Richtung gewirkt und dann das Römerreich. Und zwar ist es hier der jüdisch-christliche Gott, der zum Universalgott wird. In Wahrheit ist dieser Weltgott allerdings der Verfall eines Gottes. Indem der Gott des auserwählten Volkes, sagt Nietzsche, ganz wie sein Volk selber auf Wanderschaft ging in die Fremde, saß er seitdem nirgendwo mehr still, bis er endlich überall heimisch wurde, der große Kosmopolit, bis er die große Zahl und die halbe Erde auf seine Seite bekam. Aber dieser Gott der großen Zahl, der Demokrat unter den Göttern, wurde trotzdem kein stolzer Heidengott: er blieb Jude, er blieb der Gott der Winkel, der Gott aller dunklen Ecken und Stellen, aller ungesunden Quartiere der ganzen Welt. Sein Weltreich ist nach

wie vor ein Unterweltsreich, ein Souterrainreich, ein Hospital, ein Ghettoreich. Und er selbst so blaß, so schwach, so dekadent — selbst die blassesten der Blassen wurden allmählich über ihn Herr, die Herren Metaphysiker, die Begriffsalbinos. Diese spannen so lange um ihn herum, bis er, hypnotisiert durch ihre Bewegungen, selbst Spinne, selbst Metaphysikus wurde. Nunmehr spann er die Welt wieder aus sich heraus: sub specie Spinozae — nunmehr transfigurierte er sich ins immer Dünnere, Blässere, ward Ideal, ward reiner Geist, ward Absolutum, ward Ding an sich...: Verfall eines Gottes. Die Gelehrsamkeit und die Historie bemächtigten sich seiner. Das Gefühl für den Mythus starb ab und an seine Stelle trat der Anspruch der Religion auf historische Grundlage — damit aber pflegen Religionen abzusterben. Ja, schon der, welcher sprach: Gott ist ein Geist — machte einen großen Schritt und Sprung zum Unglauben. Die Vergeistigung der Gottesidee ist nämlich fern davon, ein Fortschritt zu sein; sie ist vielmehr ein Schritt zur Auflösung des Gottesgedankens. Die Griechen der stärksten Zeit, die vor sich selber keine Furcht, sondern Glück an sich selber hatten, näherten ihre Götter an alle ihre Affekte. Der Gott aber, der Geist wird, wird blutlos und lebenslos.

Und nicht nur Geist ist dieser Weltgott geworden, sondern auch Güte. Diese Güte hängt mit seiner Einzigkeit zusammen. Diese Güte ist nämlich ein anderer Ausdruck für Schwäche. Er wird schlapp, dieser Gott, weil er nicht mehr zu kämpfen braucht. Es gibt keine andere Alternative für Götter: entweder sind sie der Wille zur Macht und so lange werden sie Volksgötter sein; oder aber, sie sind die Ohnmacht zur Macht, und dann werden sie notwendig gut. Als er jung war, dieser Gott aus dem Morgenland, da war er hart und rachsüchtig und erbaute sich seine Hölle zum Ergötzen seiner Lieblinge. Nun aber wurde er alt und weich und mürbe und mitleidig, einem Großvater ähnlicher als einem Vater, am ähnlichsten aber einer alten wackeligen Großmutter. Da saß er welk in seinem Ofenwinkel, härmte sich ob seiner schwachen Beine, weltmüde, willensmüde und erstickte eines Tages an seinem allzu großen Mitleiden mit den Menschen.

Ein Gott der Güte wird im übrigen durch die tatsächliche Beschaffenheit der Welt widerlegt. Wer vorurteilslos und mit wahrhaftigen Augen die Welt betrachtet, der findet in ihr keineswegs den Gott der gewöhnlichen Vorstellung, eben diesen Gott der Liebe und Güte; der muß vielmehr gestehen, daß es in der Welt durchaus nicht göttlich zugeht, ja nicht einmal nach menschlichem Maßstab vernünftig, barmherzig, gerecht. Wir wissen es vielmehr jetzt: die Welt, in der wir leben, ist ungöttlich, unmoralisch, unmenschlich; wir haben sie nur allzu lange falsch und lügnerisch, aber nach Wunsch und Willen unserer Verehrung, das heißt nach einem Bedürfnis ausgelegt. In praxi, angesichts der wirklichen Beschaffenheit der Welt, hat sich der Gott der Liebe vielmehr als der Gott der höchsten Kurzsichtigkeit und Teufelei erwiesen, als der größte Immoralist der Tat. Der Vater in Gott ist heute gründlich widerlegt, ebenso der Richter, der Belohner, insgleichen sein freier Wille: er hört nicht, und wenn er hörte, wüßte er trotzdem nicht zu helfen. Das Schlimmste ist, er scheint unfähig, sich deutlich mitzuteilen. Entweder ist er unklar, oder aber er nimmt es erstaunlich leicht mit der Pflicht, wahrhaftig und deutlich in der Mitteilung zu sein. Pascal hat sich über diesen „verborgenen Gott“ nie beruhigen können. Für den Redlichen gibt es heute jedenfalls keine andere Möglichkeit, als den Begriff der höchsten Güte und der höchsten Weisheit aus dem Begriff Gottes zu entfernen. Was bleibt übrig? Gott die höchste Macht. Das genügt. Aus ihr folgt alles; aus ihr folgt die Welt.

Damit aber ist der alte Gott, der christliche Gott tot. Und wer hat ihn getötet? Unsere Redlichkeit, unsere Wahrhaftigkeit hat ihn getötet. Man könnte dabei gewissermaßen von einem Selbstmord Gottes sprechen. Nietzsche gebraucht diesen Ausdruck nicht, aber er macht darauf aufmerksam, wie jene Redlichkeit und intellektuelle Sauberkeit nicht zuletzt eine Folge christlicher Gewöhnung ist: der immer strenger gewordene Begriff der Wahrhaftigkeit ist ein Erzeugnis der christlichen Moralität selber; er ist die Beichtväterweisheit des christlichen Gewissens, übersetzt und sublimiert zum wissenschaftlichen Gewissen, zur intellektuellen Redlichkeit um jeden Preis. An dieser wissenschaftlichen Redlichkeit ist Gott gestorben. Die Natur

ansehen, als ob sie ein Beweis für die Güte und Obhut eines Gottes sei; die Geschichte interpretieren zu Ehren einer göttlichen Vernunft als beständiges Zeugnis einer sittlichen Weltordnung und sittlicher Schlußabsichten; die eigenen Erlebnisse auslegen, wie sie fromme Menschen lange genug ausgelegt haben, als ob alles Fügung, alles Wink, alles dem Heil der Seele zuliebe ausgedacht und geschickt sei: das ist nunmehr vorbei; das hat das Gewissen gegen sich; das gilt für alle feineren Gewissen als unanständig, unehrlich, als Lügnerei, Feminismus, Schwachheit, Feigheit. Überall, wo der Geist heute streng, mächtig, ohne Falschmünzerei am Werke ist, entbehrt er überhaupt des Ideals: der populäre Ausdruck für diese Abstinenz ist Atheismus. Der unbedingte redliche Atheismus ist heute allein die Luft, in der die geistigeren Menschen des Zeitalters leben können. Schopenhauern ist hier zu danken: er war als Philosoph der erste eingeständliche und unbeugsame Atheist, den wir Deutschen gehabt haben. Der unbedingte redliche Atheismus ist für ihn die Voraussetzung seiner Problemstellung als ein endlich und schwer errungener Sieg des europäischen Gewissens, als der folgenreichste Akt einer zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit, einer Zucht der christlichen Moralität selber, die schließlich ihren stärksten Schluß gegen sich selber zieht und sich die Lüge im Glauben an Gott verbietet.

Der Atheismus ist aber nicht nur eine Forderung der Wahrhaftigkeit, er ist schließlich eine Forderung der Menschenwürde überhaupt. Wie unwürdig ist zum Beispiel schon die Vorstellung eines Gottes, der die Menschen liebt, vorausgesetzt, daß sie an ihn glauben! Wie orientalisch ist das! Eine Liebe, die nicht einmal über das Gefühl der Ehre und der gereizten Rachsucht Herr geworden ist! Wenn ich dich liebe, was geht's dich an: das ist schon eine ausreichende Kritik dieses Gottesglaubens.

Aber überhaupt: die Religion hat den Begriff des Menschen erniedrigt. Sie ist eine Ausgeburt des Zweifels an der Einheit der Person, eine altération der Persönlichkeit. Indem nämlich alles Große und Starke vom Menschen als übermenschlich, als fremd angesehen wurde, verkleinerte der Mensch sich selber. Er legte die zwei Seiten seines Wesens, eine sehr erbärmliche und schwache und eine sehr starke und erstaunliche, in zwei Sphären auseinander, hieß

die erste Mensch, die zweite Gott. Die extreme Konsequenz davon ist, daß alles Gute, Große, Wahre übermenschlich ist und nur ein Gnadengeschenk. Dagegen gilt es die Würde des Menschen wiederherzustellen. Alle die Schönheit und Erhabenheit, die wir den wirklichen und eingebildeten Dingen verliehen haben, gilt es zurückzufordern als Eigentum und Erzeugnis des Menschen, als seine schönste Apologie. Der Mensch als Dichter, als Denker, als Gott, als Liebe, als Macht: o über seine königliche Freigebigkeit, mit der er die Dinge beschenkt hat — um sich zu verarmen und sich elend zu fühlen! Das war bisher seine größte Selbstlosigkeit, daß er bewunderte und anbetete und sich zu verbergen wußte, daß er es war, der das geschaffen hat, was er anbetete!

Bei Lamettrie findet sich einmal die Bemerkung, die Menschheit werde niemals glücklich sein, solange sie nicht atheistisch sei. Ähnlich sagt Nietzsche: Atheismus und eine Art zweiter Unschuld gehören zueinander. Der christliche Maximalgott, so hörten wir oben, hat ein Maximum des Schuldgefühls auf Erden zur Erscheinung gebracht. Angenommen nun, fährt Nietzsche fort, das dieses Maximum überschritten sei, wären wir nachgerade in die umgekehrte Bewegung eingetreten und man dürfte mit keiner kleinen Wahrscheinlichkeit aus dem unaufhaltsamen Niedergang des Glaubens an den christlichen Gott ableiten, daß es jetzt bereits auch einen erheblichen Niedergang des menschlichen Schuldbewußtseins gäbe, und so sei die Aussicht nicht abzuweisen, daß der vollkommene und endgültige Sieg des Atheismus die Menschen von diesem ganzen entwürdigenden Gefühl, Schulden gegen ihren Anfang, gegen ihre causa prima zu haben, erlösen dürfte.

Und noch in einer letzten Hinsicht verlangen der Adel und die Würde des Menschen, daß es keinen Gott gibt. Was erquickt uns an der Natur mehr als alles andere? Eben dies, daß sie keinen Namen hat; daß wir in ihr einmal nicht mehr einem Schenkenden und Gebenden, einem gnädigen Gott begegnen. Aber die Menschen haben sich diese Erquickung verscherzt eben dadurch, daß sie einen Gott in diese Natur gesteckt haben. Und nun ist wieder alles unfrei und beklommen. Was? Niemals mit sich allein sein dürfen? Nicht mehr unbewacht, unbehütet, ungegängelt, unbeschenkt? Wenn immer

ein anderer um uns her ist, so ist das Beste von Mut und Güte in der Welt unmöglich gemacht. Für den Frommen gibt es keine Einsamkeit. Aber was wäre der Mensch ohne Einsamkeit!

Zeigen schon diese bisherigen Ausführungen dem nachdenklichen Leser, daß der Kampf gegen Gott für Nietzsche keineswegs ein frivoles Spiel ist, sondern daß er ihn führt aus innerster Redlichkeit und heiligstem Stolze, so überzeugt ihn das folgende davon, daß Nietzsche anderseits auch gegen die ungeheure, übermenschliche Schwierigkeit dieses Kampfes keineswegs blind gewesen ist. Die Schwierigkeiten des Atheismus sind vor allem gemütlicher Art. Sein verehrendes und vertrauendes Herz muß der Atheist zerbrechen, und übermenschliche Entsagung ist sein Los. Du wirst niemals mehr beten, heißt es in jenem Aphorismus „Excelsior" der „Fröhlichen Wissenschaft", nie mehr anbeten, niemals mehr im endlosen Vertrauen ausruhen — du versagst es dir, vor einer letzten Weisheit, letzten Güte, letzten Macht stehen zu bleiben und deine Gedanken abzuschirren — du hast keinen fortwährenden Wächter und Freund für deine sieben Einsamkeiten — du lebst ohne den Ausblick auf ein Gebirge, das Schnee auf seinem Haupte und Gluten in seinem Herzen trägt — es gibt für dich keinen Vergelter, keinen Verbesserer letzter Hand mehr — es gibt keine Vernunft in dem mehr, was geschieht, keine Liebe in dem, was dir geschehen wird — deinem Herzen steht keine Ruhestatt mehr offen, wo es nur zu finden und nicht mehr zu suchen hat — du wehrst dich gegen irgendeinen letzten Frieden, du willst die ewige Wiederkehr von Krieg und Frieden: — Mensch der Entsagung, in alledem willst du entsagen? Wer wird dir die Kraft dazu geben? Noch hatte niemand diese Kraft!

Am schwersten ist der Glaube an irgendeine Vorsehung und göttliche Providenz zu überwinden — ein Glaube, in dem Lagarde zum Beispiel das eigentlichste Wesen der Religion zu erkennen meinte. Die Überwindung dieses Glaubens scheint dem späteren Nietzsche, dem Philosophen des amor fati, dem Bejaher des Lebens, schwerer geworden zu sein als dem jungen Pessimisten. Hören wir einige seiner Äußerungen. Am Ende der Leipziger Zeit heißt es zum Beispiel: Es ist eine gute Fähigkeit, alles was uns trifft, als ein Bildungselement zu erkennen und an sich zu verwerten; im Grunde

heißt das nur: gute Miene zum bösen Spiel machen. Eine solche Gewohnheit kann zum Glauben an eine spezielle Vorsehung verführen, jedenfalls erhebt diese Fähigkeit über die Macht der Unglücksfälle. An Gersdorff schreibt der Zweiundzwanzigjähre: Fromme Menschen glauben, daß alle Leiden und Unfälle, die sie treffen, mit genauester Absichtlichkeit auf sie berechnet sind, so daß der und jener Gedanke, dieser gute Vorsatz, diese Erkenntnis in ihnen erweckt werden sollte. Uns fehlt zu einem solchen Glauben die Voraussetzung. Wohl aber steht es in unserer Gewalt, jedes Ereignis, kleine und große Unfälle für unsere Besserung und Tüchtigung zu benutzen und gleichsam auszusaugen. Die Absichtlichkeit des Schicksals des Einzelnen ist keine Fabel, wenn wir sie also verstehen. Wir haben das Schicksal absichtlich auszunutzen... Den Wert, den wir einem Ereignis beilegen, hat es für uns. Gedankenlose und unmoralische Menschen wissen nichts von solcher Absichtlichkeit des Schicksals. — Ähnlich wie dieser junge Nietzsche lehnt auch der spätere zwar die Vorsehung als solche ab, indem er sie gleichsam dem Einzelnen selber zuschiebt, aber dieser spätere Nietzsche empfindet doch wieder mehr die ganze Größe der Versuchung, die in diesem Glauben liegt. Es gibt einen gewissen Höhepunkt des Lebens, so hören wir in der „Fröhlichen Wissenschaft" — haben wir den erreicht, so sind wir mit all unserer Freiheit, und so sehr wir dem schönen Chaos des Daseins alle Fürsorge der Vernunft und Güte abgestritten haben, noch einmal in der größten Gefahr der geistigen Unfreiheit und haben unsere schwerste Probe abzulegen. Jetzt nämlich stellt sich erst der Gedanke an eine persönliche Providenz mit der eindringlichsten Gewalt vor uns hin und hat den besten Fürsprecher, den Augenschein für sich, jetzt, wo wir mit Händen greifen, daß uns alle, alle Dinge, die uns treffen, fortwährend zum Besten gereichen. Das Leben jedes Tages und jeder Stunde scheint nichts mehr zu wollen als immer nur diesen Satz neu beweisen: sei es, was es sei, böses wie gutes Wetter, der Verlust eines Freundes, eine Krankheit, eine Verleumdung, das Ausbleiben eines Briefes, die Verstauchung eines Fußes, ein Blick in einen Verkaufsladen, ein Gegenargument, das Aufschlagen eines Buches, ein Traum, ein Betrug: es erweist sich sofort oder sehr bald nachher als ein Ding, das nicht fehlen

durfte, es ist voll tiefen Sinnes und Nutzens gerade für uns. — Aber er überwindet auch hier die Versuchung und schließt: Nun — ich meine trotz alledem: Wir wollen die Götter in Ruhe lassen und die dienstfertigen Genien ebenfalls und uns mit der Annahme begnügen, daß unsere eigene praktische und theoretische Geschicklichkeit im Auslegen und Zurechtlegen der Ereignisse jetzt auf ihren Höhepunkt gelangt sei. Wir wollen auch nicht zu hoch von dieser Fingerfertigkeit unserer Weisheit denken, wenn uns mitunter die wunderbare Harmonie allzusehr überrascht, welche beim Spiel auf unserem Instrumente entsteht: eine Harmonie, welche zu gut klingt, als daß wir es wagten, sie uns selber zuzurechnen. In der Tat, hier und da spielt einer mit uns — der liebe Zufall: er führt uns gelegentlich die Hand, und die allerweiseste Providenz könnte keine schönere Musik erdenken, als dann dieser unserer törichten Hand gelingt. —

Wenn aber Gott tot ist, so erhebt sich nun die weitere Frage: Wie erklären wir jetzt Welt und Dasein? Hat dann das Dasein überhaupt noch einen Sinn? Was sollen wir denen entgegnen, welche sagen: es wäre das Leben nicht auszuhalten, wenn es keinen Gott gäbe. Oder den Idealisten, die sagen: es wäre das Leben nicht auszuhalten, wenn ihm die ethische Bedeutsamkeit seines Grundes fehlte — folglich muß es einen Gott oder eine ethische Bedeutsamkeit des Daseins geben. Nietzsche antwortet: In Wahrheit steht es nur so, daß diese Vorstellungen für den Betreffenden und seine Erhaltung notwendig sein mögen; aber welche Anmaßung, zu dekretieren, daß alles, was zu meiner Erhaltung notwendig ist, auch wirklich da sein müsse!

Fällt also mit dem Gottesgedanken die moralische Bedeutung der Welt durchaus dahin, wie steht es denn mit der wissenschaftlichen Deutung und Erklärung der Welt? Diese wissenschaftliche Deutung ist die mechanistische. Die nun befriedigt, wie wir schon hörten, Nietzschen keineswegs. Sollen wir, so ruft er aus, das Dasein zu einer Rechenknechtsübung und Stubenhockerei für Mathematiker herabwürdigen lassen? Aber was bleibt denn übrig? Man soll das Dasein, sagt unser Philosoph, vor allem nicht seines vieldeutigen Charakters entkleiden wollen. Das fordert der gute Geschmack, der Geschmack der Ehrfurcht vor allem, was über den Horizont geht.

daß allein eine mechanistische Weltinterpretation im Rechte sei, eine solche, die zählen, rechnen, wägen, sehen und greifen und weiter nichts zuläßt, das ist eine Plumpheit und Naivität, gesetzt, daß es keine Geisteskrankheit, kein Idiotismus ist. Eine solche wissenschaftliche Weltinterpretation könnte immer noch eine der dümmsten und selbst sinnärmsten aller möglichen Interpretationen sein: dies den Herren Mechanikern ins Ohr und Gewissen gesagt, die heute gern unter die Philosophen laufen und durchaus vermeinen, Mechanik sei die Lehre von den ersten und letzten Gesetzen, auf denen wie auf einem Grundstock alles Dasein aufgebaut werden müsse. Aber eine essentiell mechanische Welt wäre eine essentiell sinnlose Welt! Gesetzt, man schätzte den Wert einer Musik danach, wieviel von ihr gezählt, berechnet, in Formeln gebracht werden kann: wie absurd wäre eine solche wissenschaftliche Abschätzung der Musik? Was hätte man von ihr begriffen, verstanden, erkannt? Nichts, geradezu nichts von dem, was eigentlich an ihr Musik ist!

Das also ist Nietzsches letztes Wort in dieser Beziehung: wir können die Möglichkeit nicht abweisen, daß die Welt vieler Interpretationen fähig ist. Wovor er warnt, ist dies: das Ungeheuer von unbekannter Welt wieder zu vergöttlichen und etwa das Unbekannte fürderhin wieder als den Unbekannten anzusehen. Dafür sind ihm zu viele ungöttliche Möglichkeiten der Interpretation mit in dieses Unbekannte einzurechnen; dafür enthält die Welt zu viel Teufelei, Dummheit, Narrheit.

Bleibt es also dabei: Gott ist tot, und die Welt ist gottlos — so hauchen uns nun noch einmal alle kalten Schauder dieser Erkenntnis an, wie sie Nietzsche, wieder in der „Fröhlichen Wissenschaft", ausströmen läßt in den Sätzen des „tollen Menschen", der da ruft: Wohin ist Gott? Ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet — ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir dies gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht

wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittag angezündet werden? Hören wir noch nichts von dem Lärm der Totengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch nichts von der göttlichen Verwesung? — auch Götter verwesen! Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besaß, es ist unter unseren Messern verblutet — wer wischt dies Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühnefeiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Größe dieser Tat zu groß für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine größere Tat — und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser Tat willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war! — Und der „tolle Mensch" schließt: Dies ungeheuere Ereignis ist noch unterwegs und wandert — es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrungen. Blitz und Donner brauchen Zeit, das Licht der Gestirne braucht Zeit, Taten brauchen Zeit, auch nachdem sie getan sind, um gesehen und gehört zu werden. Diese Tat ist ihnen immer noch ferner als die fernsten Gestirne — und doch haben sie dieselbe getan!

Die aber, die wissen, was sie getan haben, die wissen, was ihre Tat bedeutet, die Starken und Kühnen, was sagen sie? Tot sind alle Götter, sagen sie — nun wollen wir, daß der Übermensch lebe! Der Mensch kann nun größer werden, der Mensch kann nun wachsen und steigen gleich jenem See, von dem es am Schluß des oben angeführten Exzelsior-Aphorismus heißt, daß er eines Tages es sich versagte abzufließen und einen Damm aufwarf, wo er bisher abfloß: seitdem steigt dieser See immer höher. So wird auch der Mensch von da an immer höher steigen, wo er nicht mehr in einen Gott ausfließt!

Gott ist tot — und nun frohlockt Zarathustra: Über allen Dingen steht nun der Himmel Zufall, der Himmel Unschuld, der Himmel Ungefähr, der Himmel Übermut... Diese Freiheit und Himmels-

Heiterkeit stellte ich gleich azurner Glocke über alle Dinge, als ich lehrte, daß über ihnen und durch sie kein ewiger Wille will. Ein wenig Vernunft zwar, ein Samen der Weisheit, zerstreut von Stern zu Stern, dieser Sauerteig ist allen Dingen beigemischt — um der Narrheit willen ist Weisheit allen Dingen beigemischt... Aber Gott ist tot, gott-los ist die Welt. Und nun jauchzt der Philosoph, der Wikinger des Gedankens: Jetzt erst gibt es „fröhliche" Wissenschaft; jetzt erst gibt es in Wahrheit freie Geister; nun leuchtet eine neue Morgenröte an unserem Himmel auf und unser Herz strömt dabei über von Dankbarkeit, Erstaunen, Ahnung, Erwartung —: endlich erscheint uns der Horizont wieder frei, gesetzt selbst, daß er nicht hell ist; endlich dürfen unsere Schiffe wieder auslaufen, auf jede Gefahr hin auslaufen; jedes Wagnis des Erkennenden ist wieder erlaubt; das Meer, unser Meer liegt wieder offen da; vielleicht gab es noch niemals ein so offenes Meer...

Zweiter Abschnitt: Christus und Christentum.

Gott ist tot: der erste Artikel des christlichen Glaubens ist abgetan. Wie steht es mit den beiden anderen? Wie steht es mit Christus und Christentum?

Mit dem historischen Christentum hat unser Philosoph nie etwas anfangen können. Der Jüngling übersetzt sich die Historie ins Natürlich-Vernünftige. Die Hauptlehren des Christentums, meint der Primaner, sprechen nur die Grundwahrheiten des menschlichen Herzens aus. Durch den Glauben selig werden, bedeutet nichts anderes als die alte Wahrheit, daß nur das Herz, nicht das Wissen glücklich machen kann. Daß Gott Mensch wird, weist darauf hin, daß der Mensch nicht im Unendlichen seine Seligkeit suchen, sondern auf der Erde seinen Himmel gründen soll. Der Wahn einer überirdischen Welt hat die Menschen in eine falsche Stellung zur irdischen Welt gebracht. Glaube und objektive Wahrheit, sagt der Student des ersten Semesters, sind ganz verschiedene Dinge. Wenn wir von Jugend auf geglaubt hätten, daß alles Seelenheil von einem anderen als Jesus ausfließe, etwa von Mohammed: ist es nicht sicher, daß wir derselben Segnungen teilhaftig geworden wären? Und schon jetzt heißt es: Willst du Seelenruhe und Glück erstreben, nun,

so glaube; willst du ein Jünger der Wahrheit sein, so forsche! Der Schopenhauerjünger hat ein gewisses Verhältnis zum Christentum, insofern sich das Christentum an die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen wendet, und mit der großen praktischen Grundforderung des Christentums, dem Gebot der Liebe und des Mitleids, weiß sich noch der junge Baseler Professor eins. Aber im übrigen rät er dem Freunde Gersdorff, der ihm von Auseinandersetzungen über Religion und Philosophie schreibt, die er mit irgendwem gehabt: Es ist eine edle Kunst, in solchen Dingen zur rechten Zeit zu schweigen. Das Wort ist ein gefährliches Ding und selten bei solchen Anlässen das rechte. Wie vieles darf man nicht aussprechen! Und gerade religiöse und philosophische Grundanschauungen gehören zu den pudendis; und nichts stößt mehr ab, als wenn solche pudenda gemein gemacht werden. 1875 erlebt er eine Baseler Gebetswoche und schreibt: Die Baseler Frommen haben neulich unter Anführung einiger amerikanischer Schwindler eine ganze Woche gebetet und nicht gearbeitet, und Lieder gesungen, englische, wahre Matrosentanzsaalliederchen, von morgens sieben bis abends halb zehn... Seitdem er das erlebt hat, daß die Baseler Gesellschaft diese „Gassenhauerchristlichkeit“ vertrug, ist ihm diese Gesellschaft unangenehm geworden.

Als Schopenhauerjünger und als Kranker hat er in diesen Baseler Jahren eine starke Überzeugung vom Unwert des Lebens und dem Trug aller Ziele und möchte, wie er 1875 an Gersdorff schreibt, von diesen Dingen gern mehr hören, aber, fügt er hinzu, nicht verquickt mit den jüdisch-christlichen Redensarten, gegen die ich mir irgendwann einen Ekel angegessen habe, so daß ich mich vor Ungerechtigkeiten in Acht zu nehmen habe. Öffentliche Auseinandersetzungen mit dem Christentum hat er denn auch lange vermieden, bis zur „Morgenröte“. Nach deren Erscheinen schreibt er an Gast 1881: Mir fiel ein, lieber Freund, daß Ihnen an meinem Buche die beständige innerliche Auseinandersetzung mit dem Christentum fremd, ja peinlich sein muß; es ist aber doch das beste Stück idealen Lebens, welches ich wirklich kennen gelernt habe. Von Kindesbeinen an bin ich ihm nachgegangen in viele Winkel, und ich glaube, ich bin nie in meinem Herzen gegen dasselbe gemein gewesen. Zuletzt bin ich der Nach-

komme ganzer Geschlechter von christlichen Geistlichen — vergeben Sie mir diese Beschränktheit.

Was trieb ihn jetzt zur Auseinandersetzung mit dem Christentum? Er nennt es das beste Stück idealen Lebens — das soll doch wohl heißen: Jetzt, wo ich die Schädlichkeit alles „Idealen" erkannt habe und ihm den Krieg machen muß, kann ich am Christentum nicht vorübergehen. Und auch der andere Gedanke steckt darin: Das Christentum als das beste Stück idealen Lebens ist kein unwürdiger Gegner. Die Sache liegt also folgendermaßen: Je mehr Nietzsches eigenes Wesen und seine eigene Philosophie sich entwickelten, desto mehr erkannte er, wie unchristlich sie waren. Sein Realismus, sein Immoralismus, sein Aristokratismus, seine Bejahung des Lebens: von alledem hatte das Christentum das Gegenteil auf seine Fahne geschrieben und hatte diese Fahne siegreich durch die Welt und die Jahrtausende getragen. Gegen diesen gewaltigen Feind galt es nun, die eigene Art zu verteidigen, durchzusetzen, zum Siege zu führen: so kommt er, der persönlich vom Christentum aus keinerlei Fatalitäten und Hemmungen erfahren hatte, dazu, doch im Christentum seinen Hauptfeind zu erkennen. So wird er zum Antichristen, als den er sich zum ersten Male in einem Briefe an Malwida unterzeichnet, nach dem „Zarathustra".

Dieser Antichrist ist nun aber, um auch dies wenigstens anzumerken, keineswegs blind gegen einzelne Vorzüge des Christentums, so wie er sie versteht. Dem Jünger Schopenhauers ist das Christentum eine der reinsten Offenbarungen des Dranges nach Kultur, besonders nach der immer erneuten Erzeugung des Heiligen. Seine allmähliche Verderbnis wird dem Staate zur Last geschoben (vgl. Seite 161). Das Christentum, so hören wir ein andermal, in der zweiten Periode, hat die Menschen von der Last der moralischen Anforderungen befreien wollen dadurch, daß es einen kürzeren Weg zur Vollkommenheit zu zeigen meinte, ganz so, wie einige Philosophen sich der mühseligen und langwierigen Dialektik und der Sammlung strenggeprüfter Tatsachen entschlagen zu können wähnten und einen königlichen Weg zur Wahrheit weisen zu können glaubten: es war beidemal ein Irrtum, aber doch ein großes Labsal für Übermüde und Verzweifelnde in der Wüste. Weiter ist unserem Philosophen die

Verheißung einer zweiten, nachgeborenen Unschuld eine der schönsten Erfindungen des Christentums. Sodann hat das Christentum auch einen großen Beitrag zur Aufklärung geliefert: es lehrte die moralische Skepsis, indem es in jedem Menschen den Glauben an seine Tugenden vernichtete. Es bezeichnet einen Fortschritt in der psychologischen Verschärfung des Blickes: man denke an Larochefoucauld und Pascal; es begriff die Wesensgleichheit der menschlichen Handlungen und ihre Wertgleichheit in der Hauptsache: alle unmoralisch; es erzog, wie wir schon hörten, nach einer gewissen Richtung hin zur Wahrhaftigkeit und intellektuellen Redlichkeit; es hat ganz allgemein die Menschheit Europas gewitzigt. Es hat anderseits, was der letzte Nietzsche ihm ebenfalls zum Lobe anrechnet, den Geist zahlloser Unterwerfungslustiger in sich verschlungen. In diesem Geiste und im Bunde mit der Macht und sehr oft mit der tiefsten Überzeugung und Ehrlichkeit der Hingebung hat es vielleicht die feinsten Gestalten der menschlichen Gesellschaft ausgemeißelt, die es bisher gegeben hat: die Gestalten der höheren und höchsten katholischen Geistlichkeit, namentlich, wenn diese einem vornehmen Geschlecht entsprungen waren und von vornherein angeborene Anmut der Gebärden, herrschende Augen und schöne Hände und Füße hinzubrachten. Und dieser letzte Nietzsche bewundert wohl das Christentum, das heißt die Kirche, als ein lang und gründlich gebautes Werk, als den letzten Römerbau.

Dem Stifter des Christentums steht Nietzsche nicht ohne tiefe Sympathie gegenüber und er hat, als ein verwandter und kongenialer Geist, Blicke in das Wesen dieses Menschen- und Gottessohnes getan, die uns zwar in manchem höchst befremdlich anmuten wollen, die aber doch das innerste Wesen des Evangeliums und der es tragenden Persönlichkeit, wenn anders eine solche Persönlichkeit vorhanden ist, hochbedeutsam erhellen. Den Beginn einer eigentümlichen Auffassung der Person Jesu bildet „Menschliches, Allzumenschliches“. Nietzsche sieht in dieser Zeit bekanntlich mit dem Auge des Positivisten, und mit diesem gesehen erscheint ihm Jesus als der „Phantast der Liebe“. Er gehört ihm hier zu den Heiligen, die im höchsten Grade anziehend sind, weil bestimmte Wahnvorstellungen über ihr ganzes Wesen Lichtströme ausgießen: so fühlte der Stifter des Christentums

sich als Gottessohn und sündlos, in einem Zustand seliger Unverantwortlichkeit, den wir heute, fügt der Positivist hinzu, durch die Wissenschaft erreichen. Der Stifter des Christentums meinte, an nichts litten die Menschen so sehr als an ihren Sünden: es war sein Irrtum, der Irrtum dessen, der sich ohne Sünde fühlt, dem es hierin an Erfahrung gebrach, dem aber ein wundervolles, phantastisches Erbarmen die Seele füllte. Dieser Jesus, das wärmste Herz, das je geschlagen, förderte aber die Verdummung der Menschen und hielt konsequenterweise die Erzeugung des größten Intellektes auf. Sein Gegenbild, der vollkommene Weise, würde ebenso der Erzeugung eines Christus hinderlich sein. Dieses Gegenstück zum Christus, der einfachste und vollkommenste Mittlerweise, ist für Nietzsche in dieser Zeit Sokrates. Sokrates hat vor dem Stifter des Christentums die fröhliche Art des Ernstes und jene Weisheit voller Schelmenstreiche voraus, welche den besten Seelenzustand des Menschen ausmacht; überdies hatte er den größeren Verstand. — Der Tod bekehrte jenen Phantasten der Liebe und des Erbarmens von seinen Wahnvorstellungen. Jesu Worte: Mein Gott, warum hast du mich verlassen — in aller Tiefe verstanden, wie sie verstanden werden dürfen — enthalten das Zeugnis einer allgemeinen Enttäuschung und Aufklärung über den Wahn seines Lebens: er wurde in dem Augenblick der höchsten Qual hellsichtig über sich selber, so wie der Dichter es von dem armen sterbenden Don Quichote erzählt. Die ungeheure Anspannung des Intellekts, welcher dem Schmerz Widerpart halten will, machte, daß alles, worauf er nun blickte, in einem neuen Lichte leuchtete. Am Ende dieses Lebens steht so die Enttäuschung.

Vielleicht aber hat er auch den Tod gesucht, dieser Phantast der Liebe, der unersättlich selber nach Liebe verlangte und ach, so wenig Liebe fand. Vielleicht verbirgt sich unter der heiligen Fabel seines Lebens einer der schmerzlichsten Fälle vom Martyrium des Wissens um die Liebe: das Martyrium des unschuldigsten und begehrendsten Herzens, das an keiner Menschenliebe je genug hatte, das Lieben, Geliebtwerden und nichts außerdem verlangte, mit Härte, mit Wahnsinn, mit furchtbaren Ausbrüchen gegen die, welche ihm Liebe verweigerten; es ist die Liebe eines armen Ungesättigten und Unersätt-

lichen in der Liebe, der die Hölle erfinden mußte, um die dort hinzuschicken, welche ihn nicht lieben wollten, und der, endlich wissend geworden über menschliche Liebe, einen Gott erfinden mußte, der ganze Liebe, ganz Liebenkönnen ist, der sich der Menschenliebe erbarmt, weil sie so armselig, so gar unwissend ist! Wer so fühlt, wer dergestalt um die Liebe weiß, sucht den Tod.

Es ist der Jüngling, der so fühlt, der so liebt, und es ist die Enttäuschung über die Guten und Gerechten, die ihn in den Tod gehen läßt. Noch kannte er nur Tränen, sagt Zarathustra, und die Schwermut des Hebräers samt dem Hasse der Guten und Gerechten, der Hebräer Jesus: da überfiel ihn die Sehnsucht zum Tode. Wäre er doch in der Wüste geblieben und ferne von den Guten und Gerechten! Vielleicht hätte er leben gelernt und die Erde lieben gelernt — und das Lachen dazu! Glaubt mir, meine Brüder, er starb zu früh; er selber hätte seine Lehre widerrufen, wäre er bis zu meinem Alter gekommen! Edel genug war er zum Widerrufen. Aber ungereift war er noch: unreif liebt der Jüngling und unreif haßt er auch Mensch und Erde. Angebunden und schwer ist ihm noch Gemüt und Geistesflügel. Aber im Manne ist mehr Liebe als im Jüngling und weniger Schwermut — besser versteht er sich auf Tod und Liebe...

Aber diesem Jüngling war Liebe die einzige, die letzte Lebensmöglichkeit. Und das hatte seinen Grund in einer extremen Leid- und Reizfähigkeit, die jedes Widerstreben, Widerstrebenmüssen, bereits als unerträgliche Unlust, als schädlich, als vom Erhaltungsinstinkt widerraten empfindet und die Seligkeit, die Lust, allein darin erkennt, niemanden mehr, weder einem Übel noch einem Bösen, Widerstand zu leisten. Haß gegen jede Realität mit anderen Worten ist das Wesen dieses Erlösers. Haß gegen jede Realität bedeutet jenes Wort: Das Reich Gottes ist in euch. Man könnte Jesus mit einiger Toleranz im Ausdruck einen „freien Geist" nennen: er macht sich aus allen Festen nichts. Der Begriff, die Erfahrung Leben, wie er sie allein kennt, widerstrebt bei ihm jeder Art Wort, Formel, Gesetz, Glaube, Dogma. Er redet bloß vom Innersten: Leben, Wahrheit, Licht... alles übrige, die ganze Realität, die ganze Natur, die Sprache selbst, hat für ihn bloß den Wert eines Zeichens und

Gleichnisses. Eine solche Symbolik par excellence steht außerhalb aller Religionen, aller Kultbegriffe, aller Historie, aller Naturwissenschaft, aller Welterfahrung, aller Kenntnisse, aller Politik, aller Psychologie, aller Bücher, aller Kunst: sein Wesen ist eben die vollkommene Unwissenheit darüber, daß es etwas dergleichen gibt. Die Kultur ist ihm nicht einmal vom Hörensagen bekannt. Er hat keinen Kampf um sie nötig, er verneint sie nicht. Dasselbe gilt vom Staat, von der ganzen bürgerlichen Ordnung und Gesellschaft, von der Arbeit, vom Kriege: er hat nie einen Grund gehabt, die Welt zu verneinen; er hat den späteren Kirchenbegriff von Welt nie geahnt — das Verneinen ist eben das ihm ganz Unmögliche. Insgleichen fehlt die Dialektik, es fehlt die Vorstellung davon, daß ein Glaube, eine Wahrheit durch Gründe bewiesen werden könnte. Eine solche Lehre kann nicht widersprechen; sie begreift gar nicht, daß es andere Lehren gibt, geben kann; sie weiß sich ein gegenteiliges Urteil gar nicht vorzustellen; wo sie es antrifft, wird sie aus innerstem Mitgefühl über Blindheit trauern — denn sie sieht das Licht — aber keinen Einwand machen.

In der ganzen Psychologie des Erlösers fehlt weiter der Begriff Schuld und Strafe, desgleichen der Begriff Lohn. Die Sünde, jedwedes Distanzverhältnis zwischen Gott und Mensch, ist abgeschafft: eben das ist die frohe Botschaft. Die Seligkeit wird nicht verheißen, sie wird nicht an Bedingungen geknüpft: sie ist die einzige Realität — der Rest ist Zeichen, um von ihr zu reden.

Der Begriff des Menschensohnes bedeutet nicht eine konkrete Person, die in die Geschichte gehört, irgendetwas Einzelnes, Einmaliges, sondern eine ewige Tatsächlichkeit, ein vom Zeitbegriff gelöstes psychologisches Symbol.

Und dieser Frohe-Botschafter starb, wie er lebte, wie er lehrte: nicht um die Menschen zu erlösen, sondern um zu zeigen, wie man zu leben hat. Eine Praktik ist es, welche er der Menschheit hinterließ: sein Verhalten vor den Richtern, vor den Häschern, vor den Anklägern und aller Art Verleumdungen und Hohn, sein Verhalten am Kreuz; er widersteht nicht, er verteidigt nicht sein Recht, er tut keinen Schritt, der das Äußerste von ihm abwehrt; mehr noch, er fordert es heraus... Und er bittet, er leidet, er liebt mit denen, in denen,

die Böses tun... Nicht sich wehren, nicht zürnen, nicht verantwortlich machen, sondern auch dem Bösen nicht widerstreben — ihn lieben...

So etwa Nietzsches Jesusbild. Es ist im wesentlichen das Tolstois. Es ist nicht ganz ausgeglichen. Und vor allem: es mutet uns durchaus einseitig an! Weiß Nietzsche denn nichts, so rufen wir aus, von dem Kämpfer Jesus; von dem Geißelschwinger im Tempel; von dem Jesus, der nicht Frieden bringen will, sondern das Schwert; der ein Feuer anzünden will auf Erden und wollte, es brennete schon! Oder kennt er nicht jene Worte des Evangeliums, die ebenfalls alles andere ausdrücken, nur nicht zerfließende Empfindsamkeit oder schwächliche Nachgiebigkeit — kennt er nicht jenes: Wer die Hand an den Pflug legt und schauet zurück, der ist nicht geschickt zum Reiche Gottes. Oder jenes: Wer Vater oder Mutter mehr lieb hat als mich, der ist meiner nicht wert. Oder jenes: Laß die Toten ihre Toten begraben, du aber gehe hin und verkündige das Reich Gottes. Oder jenes, Wer da hat, dem wird gegeben werden; wer aber nicht hat, dem wird auch das genommen werden, das er hat. Oder jenes: Er läßt seine Sonne scheinen über Böse und Gute und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte — Worte, die doch überdies so ausgezeichnet zu Nietzsches „Immoralismus", „Naturalismus" und der ganzen Rücksichtslosigkeit seiner Lehre passen! Und da er selbstverständlich dies alles kennen muß: wie kann er ein solch einseitiges Jesusbild zeichnen!

Er kann es und er tut es, weil er psychologisch denkt. Der Psychologe steht dem überlieferten Jesusbild als einem Rätsel gegenüber. Das Rätsel ist dies: Wie soll man es verstehen, daß der Jesus, der in der Bergpredigt lehrt: Du sollst nicht widerstreben dem Übel; und so dich einer auf den linken Backen schlägt, so biete ihm den rechten auch dar — wie kann man glauben, daß dieser selbe Jesus die Geißel in die Hand nimmt; daß er mit Spott und beißender Ironie Pharisäern und Sadduzäern zu Leibe geht? Zwischen jenem Berg-, See- und Wiesenprediger, sagt Nietzsche, dessen Erscheinung wie die eines Buddha auf einem sehr wenig indischen Boden anmutet, und jenem Fanatiker des Angriffs, dem Theologen- und Priestertodfeind, den Renan als den grand maitre en ironie ver-

herrlicht, zwischen ihnen klafft ein unüberbrückbarer Widerspruch. Was im übrigen Renan betrifft, so hat dieser nach Nietzsche die zwei unzusammengehörigsten Begriffe zu seiner Erklärung des Typus Jesus beigebracht, die es hierfür geben kann: den Begriff Genie und den Begriff Held, héros. Wenn irgend etwas unevangelisch sei, so sei es der Begriff Held. Gerade der Gegensatz zu allem Ringen, zu allem sich in Kampf Fühlen sei hier Instinkt geworden; Unfähigkeit zum Widerstand werde hier Moral. Widerstrebe nicht dem Bösen: dies Wort nennt auch Nietzsche, wie Tolstoi, das tiefste Wort der Evangelien, ihren Schlüssel in gewissem Sinne; die Seligkeit im Frieden, in der Sanftmut, im nicht Feind sein Können... Und was für ein Mißverständnis sei gar das Wort Genie! Unser ganzer Begriff, unser Kulturbegriff „Geist", habe in der Welt, in der Jesus gelebt habe, gar keinen Sinn. Mit der Strenge des Physiologen gesprochen, wäre hier vielmehr ein ganz anderes Wort eher noch am Platz... Die wunderliche Gesellschaft, welche hier um diesen Meister der Volksverführung sich zusammengefunden habe, gehöre eigentlich samt und sonders in einen russischen Roman. Es sei zu bedauern, daß nicht ein Dostojewski in der Nähe dieses interessantesten Dekadent gelebt habe, jemand, der gerade den ergreifenden Reiz einer solchen Mischung von Sublimem, Kranken und Kindlichen zu empfinden gewußt habe. Auch den Begriff des Fanatikers dürfe man nicht in den Typus des Erlösers hineintragen. Der Glaube, der hier laut werde, sei gar kein erkämpfter Glaube; das Himmelreich gehöre den Kindern; dieser Glaube sei da, er sei von Anfang, er sei gleichsam eine ins Geistige zurückgetretene Kindlichkeit.

Die Voraussetzung des Nietzeschen Jesusbildes ist natürlich die, daß der Typus des Erlösers uns nur in einer starken Entstellung erhalten ist. Und Nietzsche führt auch seine Gründe für diese Voraussetzung an. Ein solcher Typus, wie Jesus ihn darstellt, so hören wir, konnte aus mehreren Gründen nicht rein, nicht ganz, nicht frei von Zutaten bleiben. Es mußte sowohl das Milieu, in dem sich diese fremde Gestalt bewegte, Spuren an ihr hinterlassen, als noch mehr die Geschichte, das Schicksal der ersten christlichen Gemeinde: aus ihm wurde rückwirkend der Typus mit Zügen bereichert, die erst aus dem Kriege und zum Zweck der Propaganda verständlich

werden. Jene seltsame und kranke Welt, in die uns die Evangelien einführen, mußte unter allen Umständen den Typus vergröbern. Und anderseits sei nicht daran zu zweifeln, daß das reichliche Maß von Galle und selbst von esprit, das man allerdings in den Evangelien finden könne, aus dem erregten Zustand der christlichen Propaganda auf den Typus des Meisters übergeflossen sei: man kenne ja die Unbedenklichkeit aller Sektierer, aus ihrem Meister sich ihre Apologie zurechtzumachen. Als die erste Gemeinde einen richtenden, handelnden, zürnenden, bösartig spitzfindigen Theologen nötig hatte, gegen Theologen, schuf sie sich ihren Gott nach ihrem Bedürfnis: bis sie ihm auch jene völlig unevangelischen Begriffe, die sie jetzt nicht entbehren konnte: Wiederkunft, Jüngstes Gericht, jede Art zeitlicher Erwartung und Verheißung — ohne Zögern in den Mund gab.

Die Wahrscheinlichkeit dieser Entstellung bestreitet heute kein historisch Geschulter mehr. Die ganze moderne Jesusforschung bewegt sich vielmehr in dieser Richtung. Sie hat schon längst darauf verzichten gelernt, aus neutestamentlichen Urkunden ein wirkliches Leben oder eine Geschichte Jesu aufzubauen; sie hat erkannt, daß wir es hier mit einem Christusbild des Glaubens der ersten Kirche zu tun haben, und schon taucht als letzter radikaler Ausweg, die vorhandenen Widersprüche zu erklären, die durchaus ernst zu nehmende These auf, daß es einen historischen Jesus überhaupt nicht gegeben hat, sondern daß seine Gestalt, und ähnlich auch die des Paulus, ein Produkt der religiösen Dichtung ist, die aus der ungeheuren Religionsmischung jener ersten Jahrhunderte eine neue Religion hat entstehen lassen. Erinnern wir uns hierbei übrigens daran, daß einer der ersten Verfechter dieses „Christentums ohne Christus", Albert Kalthoff, zugleich einer der beredtsten Verkündiger Nietzsches gewesen ist, so dürfen wir wohl die Behauptung aussprechen, daß auch die genannte radikale Hypothese den kühnen psychologisch-historischen Blick zur Voraussetzung hat, den Nietzsche in diese Welt des entstehenden Christentums getan hat. Man mag urteilen, daß jene radikale Theorie und auch schon die Nietzsches, die bei ihrem Entwurf des Jesusbildes einen Teil der Aussagen der Evangelien einfach beiseite läßt, das Problem nicht löst, sondern es zerhaut. Vielleicht aber gibt es auch in der Wissenschaft und im Geistesleben überhaupt

solche gordischen Knoten, die nicht gelöst, sondern eben nur zerhauen werden können. An die Erkenntnis wird man sich jedenfalls gewöhnen müssen, daß sowohl die Frage nach dem „historischen Jesus" als auch die nach dem „Christus des Glaubens" für den Menschen von heute keine „Lebensfragen" mehr sind. —

Als Haß gegen die Realität, so hörten wir, definiert Nietzsche das innerste Wesen jener Bewegung, als deren Urheber Jesus verstanden oder mißverstanden worden sei. Wodurch, fragen wir nun weiter, wurde dieser Haß in concreto ausgelöst? Gegen wen, mit anderen Worten, richtete sich die urchristliche Bewegung? Die Antwort, sagt Nietzsche, kann nicht zweifelhaft sein: sie richtete sich gegen die jüdische „Kirche", das Wort Kirche genau in dem Sinne genommen, in dem wir es später als katholische Kirche nehmen. Es war ein Aufstand gegen die Guten und Gerechten, die nämlich, die sich selber als solche bezeichneten; gegen die „Heiligen Israels"; gegen die Hierarchie der Gesellschaft — nicht gegen deren Verderbnis, sondern gegen die Kaste, das Privilegium, die Ordnung, die Formel; es war das Nein, gesprochen gegen alles, was Priester und Theologe war; der Unglaube gegen das, was damals als „höherer Mensch" sich fühlte. Der heilige Anarchist, der das niedere Volk, die Ausgestoßenen und Sünder, die Tschandala innerhalb des Judentums, zum Widerspruch gegen die herrschende Ordnung aufrief, mit einer Sprache, falls den Evangelien zu trauen wäre, die auch heute noch nach Sibirien führen würde — war ein politischer Verbrecher, soweit eben politische Verbrecher in einer absurd unpolitischen Gemeinschaft möglich waren. Dies brachte ihn ans Kreuz; der Beweis dafür ist die Überschrift des Kreuzes. Er starb für *seine* Schuld; es fehlt jeder Grund dafür, so oft man es auch behauptet hat, daß er für die Schuld anderer starb.

Aber der Gegensatz — und damit kommen wir nun zur letzten Tiefe und Kühnheit der Nietzeschen Auffassung — der Gegensatz ist nicht der einzige Zusammenhang der ursprünglichen christlichen Bewegung mit dem Judentum. Diese kleine aufständische Bewegung, die auf den Namen des Jesus von Nazareth getauft wird, ist vielmehr letzten Endes aus dem Judeninstinkt selber hervorgegangen, sie ist der Judeninstinkt noch einmal, der, logisch bis

zur Selbstverneinung, als Christentum noch die letzte Form der Realität, das heilige Volk, das Volk der Auserwählten, die jüdische Realität selber verneint. Jener Haß gegen die Realität nämlich, von dem die Rede war, er ist das innerste Wesen der ganzen jüdischen Religion. Die Geschichte Israels ist unschätzbar als die typische Geschichte aller Entnatürlichung der Naturwerte. Ursprünglich zwar, vor allem in der Zeit des Königtums, stand auch Israel zu allen Dingen in der richtigen, das heißt natürlichen Beziehung. Sein Jahve war der Ausdruck des Machtbewußtseins, der Freude an sich, der Hoffnung auf sich; er war der Gott Israels und folglich der Gott der Gerechtigkeit. Aber es kam die Anarchie im Inneren, der Assyrer von außen: Jahve konnte nichts mehr von dem, was er ehemals konnte. Man hätte ihn fallen lassen sollen. Aber was geschah? Man veränderte seinen Begriff; man entnatürlichte seinen Begriff; um diesen Preis hielt man an ihm fest: Jahve wurde der Gott der Gerechtigkeit; nicht mehr eine Einheit mit Israel, nur noch ein Gott unter Bedingungen, ein Gott, der fordert, an Stelle eines Gottes, der hilft und Rat schafft; ein Werkzeug in den Händen priesterlicher Agitatoren. Diese Priester haben dann die ganze Volksvergangenheit ins Religiöse übersetzt, haben aus ihr einen stupiden Heilsmechanismus von Schuld gegen Jahve und Strafe, von Frömmigkeit gegen Jahve und Lohn gemacht; sie haben durch eine große literarische Fälschung, das Deuteronomium, eine „heilige Schrift" entdeckt, eine „Offenbarung des Willens Gottes", das heißt aber der Erhaltungsbedingungen für die Macht des Priesters. Und von nun an sind alle Dinge des Lebens so geordnet, daß der Priester überall unentbehrlich ist; in allen natürlichen Vorkommnissen des Lebens, bei der Geburt, der Ehe, der Krankheit, dem Tode, dem Opfer (der Mahlzeit) erscheint der heilige Parasit, um sie zu entnatürlichen, in seiner Sprache, zu „heiligen".

Auf diesem falschen Boden, wo jede Natur und jeder Naturwert, jede Realität die tiefsten Instinkte der herrschenden Klasse, der Priester und Theologen, wider sich hatte, wuchs das Christentum auf. Das „heilige Volk", das für alle Dinge nur Priesterwerte, nur Priester-

worte übrig behalten hatte und mit einer Schlußfolgerichtigkeit, die Furcht einflößen kann, alles, was sonst noch an Macht auf Erden bestand, als „unheilig", als „Welt", als „Sünde" von sich abgetrennt hatte — dies Volk brachte für seine Instinkte eine letzte Formel hervor: es verneinte, als Christentum, noch die letzte Form der Realität, diese jüdische Realität selbst. Das Christentum ist so der Priesterinstinkt, der auch den Priester als Realität nicht mehr verträgt; ist die Erfindung einer noch abgezogeneren Daseinsform, einer noch unrealeren Vision der Welt, als sie die Organisation einer Kirche bedingt.

Die Weiterentwicklung des Christentums zeigt sich nun sofort als Abfall von Jesus, als rückläufige Bewegung eben darin, daß sie die Kirche wieder herstellt. Das Christentum paßt infolgedessen zum Christus wie die Faust aufs Auge. Was hat Jesus verneint? Alles, was heute christlich heißt. Gerade was im kirchlichen Sinn das Christliche, ist das Antichristliche von vornherein: lauter Sachen und Personen statt der Symbole; lauter Historie statt der ewigen Tatsachen; lauter Formeln, Riten, Dogmen statt der Praxis des Lebens. Christlich in Jesu Sinn ist die vollkommene Gleichgültigkeit gegen Dogmen, Kultus, Priester, Kirche, Theologie. Das Himmelreich ist ein Zustand des Herzens und eine aus ihm folgende Praxis des Lebens. Das vorbildliche Leben besteht nach Jesus in der Liebe und Demut; in der Herzensfülle, welche auch die Niedrigsten nicht ausschließt; in der förmlichen Verzichtleistung auf das Rechtbehaltenwollen, auf Sieg im Sinne des persönlichen Triumphes; im Glauben an die Seligkeit hier noch auf Erden trotz Not, Widerstand und Tod; in der Versöhnlichkeit und Abwesenheit des Zornes und der Verachtung; nicht belohnt werden wollen; niemandem sich verbunden haben; die geistig-geistlichste Herrenlosigkeit; ein sehr stolzes Leben unter dem Willen zum armen und dienenden Leben. Dies eigentliche Christentum ist an keins der unverschämten Dogmen gebunden, welche sich mit seinem Namen geschmückt haben: es braucht weder die Lehre vom persönlichen Gott noch von der Sünde noch von der Unsterblichkeit noch von der Erlösung noch vom Glauben; es hat schlechterdings keine Metaphysik nötig, noch weniger den Asketismus, noch weniger eine christliche Naturwissen-

schaft. Das Christentum ist eine Praktik, keine Glaubenslehre; es sagt uns, wie wir handeln, nicht wie wir glauben sollen. Aber die Christen haben eben die Handlungen niemals praktiziert, welche Jesus ihnen vorgeschrieben hat, und das unverschämte Gerede von der Rechtfertigung aus dem Glauben und von dessen oberster und einziger Bedeutsamkeit ist nur die Folge davon, daß die Kirche nicht den Willen hatte, sich zu den Werken zu bekennen, welche Jesus forderte. Der Buddhist handelt anders als der Nichtbuddhist; der Christ handelt wie alle Welt und hat ein Evangelium der Zeremonien und der Stimmungen. Die Menschheit liegt vor dem Gegensatz dessen auf den Knien, was der Ursprung, der Sinn, das Recht des Evangeliums war; sie hat den Begriff Kirche geradeso heilig gesprochen, wie ihn der Frohe-Botschafter als unter sich, als hinter sich empfand — man sucht vergeblich nach einer größeren Form weltgeschichtlicher Ironie.

Das Wort Christentum schon ist ein Mißverständnis. Im Grunde gab es nur einen Christen, und der starb am Kreuze. Es ist falsch, wenn man in einem Glauben, etwa in dem Glauben an die Erlösung durch Christus das Abzeichen des Christen sieht: bloß die christliche Praktik, ein Leben so wie der am Kreuze starb es lebte, ist christlich. Und heute noch ist ein solches Leben möglich, für gewisse Menschen sogar notwendig; das echte, das ursprüngliche Christentum wird zu allen Zeiten möglich sein.

Aber heute ist der Glaube an die Erlösung durch Christus das Christentum. Wie kam es eigentlich zu diesem Glauben an den Erlösertod Jesu? An sich konnte Jesus mit seinem Tode nichts wollen als öffentlich die stärkste Probe, den Beweis seiner Lehre geben. Aber seine Jünger waren fern davon, diesen Tod zu verzeihen, was evangelisch im höchsten Sinne gewesen wäre, oder gar sich zu einem gleichen Tode in sanfter und lieblicher Ruhe des Herzens anzubieten. Vielmehr, das gerade am meisten unevangelische Gefühl, die Rache, kam wieder obenauf. Unmöglich konnte die Sache mit diesem Tode zu Ende sein: man brauchte Vergeltung, Gericht — das Reich Gottes kommt zum Gericht über seine Feinde! Aber damit ist alles mißverstanden: das Reich Gottes als Schlußakt der Verheißung! Das Evangelium war ja gerade das Dasein, das

Erfülltsein, die Wirklichkeit dieses Reiches gewesen! Gerade ein solcher Tod war eben das Reich Gottes.

Anderseits hielt die wild gewordene Verehrung dieser ganz aus den Fugen geratenen Seelen jene evangelische Gleichberechtigung von jedermann zum Kinde Gottes, die Jesus gelehrt hatte, nicht mehr aus: ihre Rache war, auf eine ausschweifende Weise Jesus emporzuheben, von sich abzulösen, ganz so, wie ehedem die Juden aus Rache an ihren Feinden ihren Gott von sich losgetrennt und in die Höhe gehoben hatten. Der eine Gott und der eine Sohn Gottes — beide Erzeugnisse des Ressentiment...

Und von nun an taucht ein absurdes Problem auf: Wie konnte Gott diesen Tod zulassen? Darauf fand die gestörte Vernunft der kleinen Gemeinschaft eine ebenso absurde Antwort: Gott gab seinen Sohn zur Vergebung der Sünden, als Opfer. Wie war es mit einem Male zu Ende mit dem Evangelium! Das Schuldopfer, und zwar in seiner widerlichsten, barbarischsten Form, das Opfer des Unschuldigen für die Sünde der Schuldigen: welches schauderhafte Heidentum! Jesus hatte ja den Begriff Schuld abgeschafft; er hatte jede Kluft zwischen Gott und Mensch geleugnet; er hatte diese Einheit von Gott und Mensch gelebt als seine frohe Botschaft. Und nicht als Vorrecht! Und nun tritt schrittweise in den Typus des Erlösers ein: die Lehre vom Gericht und von der Wiederkunft; die Lehre vom Tode als einem Opfertode; die Lehre von der Auferstehung, mit der der ganze Begriff Seligkeit, die ganze und einzige Realität des Evangeliums, eskamotiert ist — zugunsten eines Zustandes nach dem Tode!

Paulus hat diese Auffassung, diese Unzucht von Auffassung, mit jener rabbinerhaften Frechheit, die ihn in allem auszeichnet, dahin logisiert: Wenn Christus nicht auferstanden ist von den Toten, so ist euer Glaube eitel. Und mit einem Male wurde aus dem Evangelium die verächtlichste aller unerfüllbaren Versprechungen, die unverschämte Lehre von der Personalunsterblichkeit. Paulus verlegte einfach das Schwergewicht des ganzen Daseins Jesu *hinter* das Dasein: in die Lüge vom wieder auferstandenen Jesus. Er konnte im Grunde das Leben des Erlösers überhaupt nicht brauchen; er hatte den Tod am Kreuz nötig...

Paulus also, dieser Gegensatztypus zum Frohen-Botschafter, dieser jüdische Rabbiner, eine der ehrgeizigsten und aufdringlichsten Seelen und ein ebenso abergläubischer wie verschlagener Kopf — Paulus ist der eigentliche Stifter des Christentums. Seine fixe Idee, seine stets gegenwärtige, nie zur Ruhe kommende Frage war die, welche Bewandtschaft es mit dem jüdischen Gesetz habe, und zwar mit der Erfüllung dieses Gesetzes. Er erfuhr nämlich an sich selber, daß er, hitzig, sinnlich, melancholisch, bösartig im Haß, wie er war, das Gesetz selber nicht erfüllen konnte; ja, was ihm das Seltsamste schien, daß seine ausschweifende Herrschsucht fortwährend gereizt wurde, es zu übertreten, und daß er diesem Stachel nachgeben mußte. Ähnlich mag Luther empfunden haben, als er der vollkommene Mensch des geistlichen Ideals in seinem Kloster werden wollte. Und ähnlich wie Luther, der eines Tages das geistliche Ideal und den Papst und die Heiligen und die ganze Klerisei zu hassen begann, mit einem um so tödlicheren Hasse, je weniger er ihn sich eingestehen durfte — ähnlich erging es dem Paulus. Das Gesetz war das Kreuz, an das er sich geschlagen fühlte. Wie haßte er es! Wie suchte er, um ein Mittel zu finden, es zu vernichten, nicht mehr für seine Person es zu erfüllen! Und endlich leuchtete ihm der rettende Gedanke auf, zugleich mit einer Vision, wie es bei diesem Epileptiker nicht anders zugehen konnte. Das Wesentliche, was da vor Damaskus geschah, ist dies: sein Kopf war auf einmal helle geworden. Es ist unvernünftig, sagte er sich, gerade diesen Jesus zu verfolgen. Hier ist ja der Ausweg, hier ist ja die vollkommene Rache, hier und nirgends sonst habe und halte ich ja den Vernichter des Gesetzes! Denn das Gesetz, die Moral, ist dort erfüllt am Kreuz! Hatte ihm dieser Tod bisher als Hauptargument gegen die Messianität gegolten — jetzt geht es ihm auf: Wie, wenn er nötig war, um das Gesetz abzutun! Und von nun an ist er der Lehrer der Vernichtung des Gesetzes. Mit Christus eins geworden, daß heißt nun dem Gesetz abgestorben und mit ihm der Sünde. Denn jetzt, wo das Gesetz tot ist, ist auch die Fleischlichkeit, in der sie wohnt, tot oder wenigstens in fortwährendem Absterben. Noch kurze Zeit inmitten der Verwesung — das ist das Los des Christen, bevor er, eins geworden mit Christus, auf-

erstanden mit Christus, an der göttlichen Herrlichkeit teilnimmt mit Christus und Sohn Gottes wird gleich Christus. Damit ist der Rausch des Paulus auf seinem Gipfel und ebenso die Zudringlichkeit seiner Seele: mit dem Gedanken des Einswerdens ist jede Scham, jede Unterordnung, jede Schranke von ihr genommen und der unbändige Wille der Herrschsucht offenbart sich als ein vorwegnehmendes Schwelgen in göttlicher Herrlichkeit.

Das ist der erste Christ, der Erfinder der Christlichkeit! Bis dahin gab es nur einige jüdische Sektierer. Paulus wollte den Zweck, folglich wollte er auch die Mittel. Sein Zweck und Bedürfnis aber war die Macht. Mit Paulus wollte nochmals der Priester zur Macht; er konnte nur Begriffe, Lehren, Symbole brauchen, mit denen man Massen tyrannisiert, Herden bildet. Weil er die Macht wollte, so schuf Paulus das Christentum Christi, diesen naiven Ansatz zu einer buddhistischen Friedensbewegung mitten aus dem Herde des Ressentiment heraus, zu einer heidnischen Mysterienlehre um, zu einer Lehre von Tod, Gericht, Auferstehung, ewigem Leben. Paulus, der Jude, der ewige Jude par excellence, der Fleisch, der Genie gewordene Tschandala-Haß gegen die Welt, er erriet, wie man mit Hilfe der kleinen sektiererischen Christenbewegung einen Weltbrand anzünden könne, wie man mit dem Symbol „Gott am Kreuz“ und mit der Lehre von der Unsterblichkeit alles Untenliegende, alles Heimliche, alles Aufrührerische, die ganze Erbschaft anarchistischer Umtriebe im römischen Reich zu einer ungeheuren Macht aufsummieren könne.

Die kleine jüdische Familie der Diaspora, mit ihrer Wärme und Zärtlichkeit, mit ihrer im ganzen römischen Reich unerhörten und vielleicht unverstandenen Bereitschaft zu helfen, einzustehen für einander, mit ihrem verborgenen und in Demut verkleideten Stolz der Auserwählten, mit ihrem innerlichsten Neinsagen zu allem, was Glanz und Macht für sich hat: das war die Realität, auf der das Christentum sich aufbauen konnte. Die Nachricht des Evangeliums, daß den Niedrigen und Armen ein Zugang zum Glück offensteht, daß man nichts zu tun hat, als sich von der Institution, der Bevormundung der oberen Stände loszumachen: dies macht das Christentum zur typischen Sozialistenlehre, zur Tschandala-Religion,

zur antiarischen Religion par excellence. Diese kleinen Leute haben die wertvolleren Qualitäten von Tugend und Mensch in Verruf gebracht; sie haben das schlechte Gewissen und das Selbstgefühl der vornehmen Seele gegeneinandergehetzt; sie haben die tapferen, großmütigen, verwegenen, exzessiven Neigungen der starken Seelen irregeleitet bis zur Selbstzerstörung. Man soll es dem Christentum nie vergeben, daß es Menschen wie Pascal zugrunde gerichtet hat. Man soll nie aufhören, eben dies am Christentum zu bekämpfen, daß es den Willen dazu hat, gerade die stärksten und vornehmsten Seelen zu zerbrechen. Menschen, nicht hoch und hart genug, um am Menschen als Künstler gestalten zu dürfen; Menschen, nicht stark und fernsichtig genug, um mit einer erhabenen Selbstbezwingung das Vordergrundgesetz des tausendfältigen Mißratens und Zugrundegehens walten zu lassen; Menschen, nicht vornehm genug, um die abgründlich verschiedene Rangordnung und Rangkluft zwischen Mensch und Mensch zu sehen: solche Menschen mit ihrem „gleich vor Gott" haben bisher über dem Schicksal Europas gewaltet, bis endlich eine verkleinerte, fast lächerliche Art, ein Herdentier, etwas Gutwilliges, Kränkliches und Mittelmäßiges heraufgezüchtet ist: der heutige Europäer.

Daß der Mensch der sympathischen, uninteressierten, gemeinnützigen, gesellschaftlichen Handlungen jetzt als der moralische empfunden wird: das ist vielleicht die allgemeinste Wirkung und Empfindung, welche das Christentum in Europa hervorgebracht hat. Comte mit seiner berühmten Moralformel: vivre pour autrui — hat in der Tat das Christentum überchristlicht. Heute sagt man, daß das Glück und zugleich das Opfer des Einzelnen darin liege, sich als ein nützliches Glied und Werkzeug des Ganzen zu fühlen — nur daß man gegenwärtig noch sehr schwankt, worin das Ganze zu suchen sei.

Aber kehren wir zum Anfang des Christentums zurück. Die Urkunde dieser Kleinleute-Religion ist das Neue Testament. Nietzsche, man errät es schon, liebt das Neue Testament nicht. Das Alte Testament freilich, das ist etwas ganz anderes. In ihm gibt es große Menschen, eine heroische Landschaft und etwas vom Allerseltensten auf Erden: die unvergleichliche Naivität des starken Herzens; mehr

noch, hier gibt es ein Volk. In manchen Dingen und Reden gibt es hier einen so großen Stil, daß weder das griechische noch das indische Schrifttum ihm etwas zur Seite zu stellen hat. Mit diesem Alten Testament das Neue zu einem Buch zusammengeleimt zu haben — das Neue Testament mit seinem rechten, zärtlichen, dumpfen Betbruder- und Kleineleute-Geruch — das ist nach Nietzsche vielleicht die größte Verwegenheit und Sünde wider den Geist, welche das literarische Europa auf dem Gewissen hat — eine Sünde allerdings, fügen wir hinzu, die deshalb wesentlich verzeihlicher erscheint, weil doch gerade auch nach Nietzsche das Christentum, die Religion des Neuen Testamentes, nichts anderes als die Potenzierung und den letzten Clou gewissermaßen des Judentums darstellt. Aber hören wir Nietzschen weiter: Lauter kleine Sektenwirtschaft in diesem Neuen Testament, lauter Rokoko der Seele, lauter Verschnörkeltes, Winkliges, Wunderliches, lauter Konventikelluft, nicht zu vergessen einen gelegentlichen Hauch bukolischer Süßlichkeit, welcher der Epoche und der römischen Provinz angehört und nicht sowohl jüdisch als hellenistisch ist. Demut und Wichtigtuerei dicht nebeneinander; eine Geschwätzigkeit des Gefühls, die fast betäubt; Leidenschaftlichkeit, keine Leidenschaft; peinliches Gebärdenspiel; hier hat ersichtlich jede gute Erziehung gefehlt. Wie darf man von seinen kleinen Untugenden so viel Wesens machen, wie es diese frommen Männlein tun! Kein Hahn kräht danach, geschweige denn Gott. Zuletzt wollen sie gar noch „die Krone des ewigen Lebens" haben, alle diese kleinen Leute der Provinz: wozu doch? wofür doch? — man kann die Unbescheidenheit nicht weiter treiben. Ein unsterblicher Petrus: wer hielte den aus! Sie haben einen Ehrgeiz, der lachen macht: das kaut sein Persönlichstes, seine Dummheiten, Traurigkeiten und Eckenstehersorgen vor, als ob das An-sich der Dinge verpflichtet sei, sich darum zu kümmern; das wird nicht müde, Gott selber in den kleinsten Jammer hineinzuwickeln, in dem sie drinstecken. Und dieses beständige Auf du und du mit Gott des schlechtesten Geschmacks! Diese jüdische, nicht bloß jüdische Zudringlichkeit gegen Gott mit Maul und Tatze!... Und diese Überhebung! Diese zügellose Frechheit des Mitredenwollens Unberufenster über die großen Probleme, ja ihr Anspruch auf Richtertum in solchen Dingen! Diese unver-

schämte Leichtfertigkeit, mit der hier von den unzugänglichsten Problemen: Leben, Wahrheit, Gott, Zweck des Lebens — geredet wird, als ob das keine Probleme wären, sondern einfache Sachen, die diese kleinen Mucker wissen! Alle diese großen Begriffe: Gott, Wahrheit, Licht, Geist, Liebe, Weisheit, Leben nehmen sie für sich in Anspruch, gleichsam als Synonyma von sich, um damit die „Welt“ gegen sich abzugrenzen; kleine Superlativjuden, reif für jede Art Irrenhaus, drehten die Werte überhaupt nach sich um, als ob erst der Christ der Sinn, das Salz, das Maß, auch das letzte Gericht vom ganzen Rest wäre.

Und vor allem die Evangelien: Welches Raffinement der Lüge, welche Künstlerschaft in der psychologischen Verderbnis! Die hier geradezu Genie werdende Selbstverstellung ins Heilige, unter Büchern und Menschen nie annähernd sonst erreicht, diese Wort- und Gebärdenfalschmünzerei als Kunst ist nicht der Zufall irgendwelcher Einzelbegabung, irgendwelcher Ausnahmenatur: hierzu gehört Rasse. Im Christentum, als der Kunst heilig zu lügen, kommt das ganze Judentum, eine mehrhundertjährige allerernsthafteste Vorübung und Technik zur letzten Meisterschaft. Man hat das Evangelium als Buch der Unschuld gelesen — kein kleiner Fingerzeig dafür, mit welcher Meisterschaft hier geschauspielert worden ist. Richtet nicht, sagen sie, aber sie schicken alles in die Hölle, was ihnen im Wege steht. Indem sie Gott richten lassen, richten sie selber; indem sie Gott verherrlichen, verherrlichen sie sich selber; indem sie die Tugenden fordern, deren sie gerade fähig sind, mehr noch, die sie nötig haben, um überhaupt oben zu bleiben, geben sie sich den großen Anschein eines Ringens um die Tugend, eines Kampfes um die Herrschaft der Tugend. Indem sie nach Art von Duckmäusern sich ausdrücken, im Winkel sitzen, im Schatten schattenhaft dahinleben, machen sie sich eine Pflicht daraus: als Pflicht erscheint ihr Leben der Demut; als Demut ist es ein Beweis mehr für Frömmigkeit... O diese demütige, keusche, barmherzige Art von Verlogenheit! Die Moral wird von diesen kleinen Leuten mit Beschlag belegt. Sie wissen, was es auf sich hat mit der Moral! Die Menschheit wird am besten genasführt mit der Moral! — Die Wahrheit ist, daß hier der bewußteste Auserwähltendünkel die Bescheidenheit spielt: man hat sich, die „Ge-

meinde", die „Guten und Gerechten" ein für allemal auf die eine Seite gestellt, auf die der Wahrheit — und den Rest, die Welt, auf die andere...

Was folgt aus alledem? Daß man gut tut, Handschuhe anzuziehen, wenn man das Neue Testament liest. Die Nähe von so viel Unreinigkeit zwingt beinahe dazu. Wir würden uns erste Christen so wenig wie polnische Juden zum Umgang wählen. Nicht daß man gegen sie auch nur einen Einwand nötig hätte... sie riechen beide nicht gut. Ich habe vergeblich, ruft Nietzsche aus, im Neuen Testament auch nur nach einem sympathischen Zug ausgespäht. Nur eine einzige Figur kommt in ihm vor, die man ehren muß: Pilatus, der römische Statthalter. Einen Judenhandel ernst zu nehmen, dazu überredet er sich nicht. Der vornehme Hohn dieses Römers, vor dem ein unverschämter Mißbrauch mit dem Worte Wahrheit getrieben wird, hat das Neue Testament mit dem einzigen Wort bereichert, das Wert hat, das zugleich seine Kritik, seine Vernichtung ist, mit dem Wort: Was ist Wahrheit?...

Das Neue Testament ist so das Evangelium einer gänzlich unvornehmen Art Mensch. Es ist eine Probe darauf, ob man etwas klassischen Geschmack im Leibe hat, wie man zum Neuen Testament steht — vergleiche Tacitus. Wer davon nicht revoltiert ist, wer dabei nicht ehrlich und gründlich etwas von foeda superstitio empfindet, etwas, wovon man die Hand zurückzieht, wie um sich nicht zu beschmutzen, der weiß nicht, was klassisch ist...

Was war klassisch? Klassisch war die Vornehmheit des Instinkts, der Geschmack, der Tatsachensinn, die ganze Rechtschaffenheit der Erkenntnis, dazu die methodische Forschung, alle Voraussetzungen zur Tradition der Kultur; klassisch war das Genie der Organisation und Verwaltung, der Glaube, der Wille zur Menschenzukunft, das große Ja zu allen Dingen als Imperium Romanum sichtbar, der große Stil nicht mehr bloß Kunst, sondern Realität, Wahrheit, Leben geworden: das war klassisch. Und um all das, um diesen ganzen Sinn der antiken Welt hat uns das Christentum gebracht! Nicht durch ein Naturereignis wurde diese alte Welt der Größe über Nacht verschüttet! Nicht durch Germanen und andere Schwerfüßler niedergetreten, sondern von listigen, heimlichen, un-

sichtbaren, blutarmen Vampyren zuschanden gemacht! Nicht besiegt, nur ausgesogen... Die versteckte Rachsucht, der kleine Neid Herr geworden! Alles Erbärmliche, an sich Leidende, von schlechten Gefühlen Heimgesuchte, die ganze Ghettowelt der Seele mit einem Male obenauf! Das heimliche Gewürm, das sich in Nacht, Nebel und Zweideutigkeit an alle Einzelnen heranschlich und jedem Einzelnen den Ernst für wahre Dinge, den Instinkt überhaupt für Realitäten aussog, diese feige, femininische und zuckersüße Bande hat Schritt für Schritt die Seele jenem ungeheuern Bau entfremdet. Die Muckerschleicherei, die Konventikelheimlichkeit, düstere Begriffe wie Hölle, wie Opfer des Unschuldigen, wie unio mystica im Blut-Trinken, vor allem das langsam aufgeschürte Feuer der Rache, der Tschandala-Rache: das wurde Herr über Rom, dieselbe Art von Religion, der in ihrer Präexistenzform schon Epikur den Krieg gemacht hatte, Epikur, der die unterirdischen Kulte des ganzen latenten Christentums vor Christus bekämpfte!

So der letzte Nietzsche im „Antichrist" über das Verhältnis von Christentum und Altertum: das Christentum der Todfeind, der unterirdische Vernichter des echten, stolzen, klassischen Altertums! Er hat eine Zeit lang das Verhältnis der beiden Mächten auch in anderer Beleuchtung gesehen. Indem er die Entartung des letzten Altertums ins Auge faßt, fällt auch einmal ein Lichtschein auf das junge Christentum. Auf entartete Kulturvölker, so hören wir an einer Stelle von „Menschliches, Allzumenschliches", vermochte und vermag das Christentum wie ein Balsam zu wirken. In Zeitaltern, wo die Ohren und Augen „voller Schlamm" sind, so daß sie die Stimme der Vernunft und der Philosophie nicht mehr zu hören vermögen, da mag vielleicht noch das aufgerichtete Marterkreuz und die „Posaune des jüngsten Gerichts" imstande sein, solche Völker zu einem anständigen Ausleben zu bewegen. Er erinnert an das Rom Juvenals, „diese Giftkröte mit den Augen der Venus": da lerne man, was es heiße, ein Kreuz vor der Welt schlagen; da verehre man die stille christliche Gemeinde und sei dankbar für ihr Überwuchern des griechisch-römischen Erdreichs. Und er schließt hier: Das Christentum als Abendläuten des guten Altertums mit zersprungener, müder und doch wohltuender Glocke ist selbst für den, der jetzt jene

Jahrhunderte nur noch historisch durchwandert, ein Ohrenbalsam: was muß es für jene Menschen selber gewesen sein!

Aber diese Auffassung des Christentums als des Ausklanges des „guten“ Altertums, die übrigens bezeichnender Weise seiner mittleren Periode angehört, der Zeit der Krankheit und Müdigkeit, dem Tiefstand seiner Vitalität, hat sich dann mehr und mehr in die Erkenntnis verwandelt, daß im Christentum vielmehr eine Entartung und Vergröberung des Altertums vorliegt. Alle die Mächte, so hören wir nun, aus denen das religiöse Altertum besteht, sind im Christentum in der rohesten Gestalt zutage getreten. Die Grundlage im Geisterglauben, in der Naturverzauberung, im religiösen Kultus ist dieselbe. Die Vorstellung von Höllenstrafen fand das Christentum im ganzen römischen Reiche vor. Epikur hatte für Seinesgleichen nichts Klügeres tun zu können geglaubt, als die Wurzeln dieses Glaubens auszureißen; ebenso sein Schüler Lukrez. Aber das Christentum nahm den bereits verwelkenden Glauben an die unterirdischen Schrecknisse in seinen besonderen Schutz und tat klug daran. Wie hätte es ohne diesen kühnen Griff ins volle Heidentum den Sieg über die Popularität der Mithras- und Isiskulte davontragen können! Die Geschichte des Christentums ist die Geschichte des schrittweise immer gröberen Mißverstehens eines ursprünglichen Symbolismus. Mit jeder Ausbreitung des Christentums über noch breitere, noch rohere Massen, denen die Voraussetzung immer mehr abging, aus denen es geboren war, wurde es nötiger, das Christentum zu vulgarisieren, zu barbarisieren: so hat es Lehren und Riten aller unterirdischen Kulte des Imperium Romanum, es hat den Unsinn aller Arten kranker Vernunft in sich eingeschluckt. Das Schicksal des Christentums lag in der Notwendigkeit, daß sein Glaube selbst so krank, so niedrig und vulgär werden mußte, wie die Bedürfnisse krank, niedrig und vulgär waren, die mit ihm befriedigt werden sollten. Und endlich summiert sich diese kranke Barbarei zur Macht — zur Kirche, wobei ebenfalls die römische Gemeinde, das römische Imperium als Vorbild der Organisation diente. Die christliche Kirche ist so zu einer Enzyklopädie vorzeitlicher Kulte und Anschauungen der verschiedensten Herkunft geworden. Deshalb ist sie auch so missionsfähig. Überall findet sie etwas Ähnliches, dem sie sich an-

passen kann. Nicht das Christliche an ihr, sondern das Universal-Heidnische ihrer Gebräuche ist der Grund für die Ausbreitung dieser Weltreligion.

Man darf auch nicht meinen, der Sieg des Christentums über die griechische Philosophie sei ein Beweis für die größere Wahrheit des Christentums: es hat auch in diesem Falle vielmehr das Gröbere und Gewaltsamere über das Geistigere und Zarte gesiegt. Was es mit der größeren Wahrheit auf sich hat, ist daraus zu ersehen, daß die wiedererwachenden Wissenschaften Punkt für Punkt an Epikurs Philosophie angeknüpft, das Christentum aber Punkt für Punkt zurückgewiesen haben. Dabei hatte dieses Anti-Heidentum bei seinem eigenen Versuch, sich philosophisch zu begründen, eine feine Witterung für die zweideutigen Figuren der alten Kultur, vor allem für den jüdisch angemuckerten Plato, diesen Anti-Hellenen und Semiten von Instinkt; insgleichen für den Stoizismus, der wesentlich das Werk von Semiten ist: die Würde als Strenge, Gesetz; die Tugend als Größe; Selbstverantwortung, Autorität als höchste Personalsouveränität — das ist semitisch. Der Stoiker ist ein arabischer Scheich in griechische Windeln und Begriffe gewickelt.

Auch Epikur gehört in gewisser Weise hierher. Nietzsches Bemerkungen über ihn sind nicht ganz ausgeglichen. Eben führten wir aus dem „Antichrist“ sein Lob an als des Bekämpfers jenes präexistenten Christentums, will sagen, der Verderbnis der Seelen durch den Schuld-, den Straf- und den Unsterblichkeitsbegriff, die auch schon im Heidentum vorliegt. Anderseits nennt ihn derselbe „Antichrist“ — ein Beweis dafür, daß diesem Werke allerdings die letzte Feile fehlt — einen typischen Dekadent und seine hedonistische Erlösungslehre der christlichen nächst verwandt. Diese Beurteilung ist die überwiegende. Sie findet sich schon in der „Fröhlichen Wissenschaft“ und wiederholt in „Nietzsche contra Wagner“, wo Epikur der Gegensatz eines dionysischen Griechen heißt und der Christ mit seinem: Der Glaube macht selig — eine Art Epikuräer.

Liegen so in Verfallserscheinungen des Altertums allerlei Vorbereitungen und präexistente Formen des Christentums vor, so ist dagegen das echte Altertum dem Christentum an Kultur durchaus überlegen. Schon der Monotheismus ist dem Polytheismus gegen-

über keineswegs ein Fortschritt. Im Polytheismus liegt die Freigeisterei und Vielgeisterei des Menschen vorgebildet: die Kraft, sich neue und eigene Augen zu schaffen und immer neue und noch eigenere, so daß es für den Menschen allein unter allen Tieren keine ewigen Horizonte und Perspektiven gibt; wogegen mit dem Monotheismus die götterbildende Kraft erloschen zu sein scheint. Nietzsche empfindet, ähnlich wie der Dichter Goethe, durchaus heidnisch, polytheistisch. Wie viele neue Götter sind noch möglich! ruft er aus; mir selber, in dem der religiöse, das heißt gottbildende Instinkt mitunter zur Unzeit lebendig wird — wie anders, wie verschieden hat sich mir jedesmal das Göttliche geoffenbart! — Und wie steht es, fragt er weiter, mit dem beiderseitigen Gottesbegriff in Monotheismus und Polytheismus? Die Griechen, antwortet er, sahen über sich die homerischen Götter nicht als Herren und sich unter ihnen als Knechte, wie Juden und Christen; sie sahen in ihnen gleichsam nur das Spiegelbild der gelungensten Exemplare ihrer eigenen Kaste, ein Ideal, keinen Gegensatz des eigenen Wesens. Das Christentum dagegen unterdrückte und zerbrach den Menschen vollständig und versenkte ihn bis in tiefen Schlamm: es will vernichten, zerbrechen, betäuben, beherrschen — es will nur eins nicht: das Maß, und deshalb ist es im tiefsten Verstande barbarisch, asiatisch, unvornehm, ungriechisch; es bezeichnet gewissermaßen den vorgriechischen Zustand des Menschen: Glaube an Zaubervorgänge; blutige Opfer; Verzagen an sich selbst; ekstatisches Brüten und Halluzinieren ... Das hat der reife Grieche überwunden; das ist noch ein Stück orientalischen Altertums. Anderseits gehört das Christentum damit wieder zum sterbenden Altertum. Denn das war ja die letzte Lust, welche das Altertum empfand: erregen, beleben, beseelen — nachdem es selbst gegen den Anblick von Tier- und Menschenkämpfen stumpf geworden war.

Vor allem aber denke man bei dem Vergleich griechischer und christlicher Religiosität an den Begriff der Sünde. Auch der Grieche fragt sich wohl angesichts törichter, unvernünftiger, greuelvoller Taten: Woher kommt das? Aber er antwortet: Es muß ihn wohl ein Gott betört haben! Dieser Ausweg ist typisch für Griechen: dergestalt dienten damals die Götter, die Menschen bis zu einem

gewissen Grade auch im Schlimmen zu rechtfertigen; sie dienten als Ursache des Bösen; damals nahmen sie nicht die Strafe auf sich, sondern, wie es vornehmer ist, die Schuld. Ist man reich genug dazu, so ist es selbst ein Glück, Unrecht zu haben. Ein Gott, der auf die Erde käme, dürfte gar nichts anderes tun als Unrecht; nicht die Strafe, wie gesagt, sondern die Schuld auf sich nehmen, wäre erst göttlich. Die Idealisierung des großen Frevlers ist griechisch, man denke an Prometheus; das Herunterwürdigen, Verleumden, Verächtlichmachen des Sünders ist jüdisch-christlich.

Erst das Christentum hat den Teufel an die Wand der Welt gemalt; erst das Christentum hat recht eigentlich die Sünde in die Welt gebracht. Die moralischen Forderungen in den Urkunden des Christentums sind überspannt, damit der Mensch ihnen nicht genügen könne. Wenn dein Auge dich ärgert, reiß es aus: das ist eine Universalmedizin, die nicht einmal hilft. Luther sagt: er könne kein Weib ansehen, ohne ihrer zu begehren. Oder: Es ist übermenschlich, da zu segnen, wo uns geflucht wird. Die Absicht bei diesen überspannten Forderungen ist nicht die, daß wir moralischer durch sie werden, sondern daß wir uns möglichst sündhaft fühlen. Wie es denn Leute gibt, die den Menschen das Leben erschweren wollen, aus keinem anderen Grunde, als um ihnen hinterdrein ihre Rezepte zur Erleichterung des Lebens, zum Beispiel eben ihr Christentum anzubieten. Das Christentum entstand, um das Herz zu erleichtern; aber jetzt muß es das Herz erst beschweren, um es nachher erleichtern zu können.

Das Christentum hat überhaupt die Seelenmarter in einem unerhörten Maße zur Anwendung gebracht. Vor allem aus dem Sterbebett hat es ein Marterbett gemacht. Eine Religion, die von allen Stunden des Menschenlebens die letzte für die wichtigste hält, die einen Schluß des Erdenlebens überhaupt voraussagt und alle Lebenden verurteilt, im fünften Akt der Tragödie zu leben, mag zwar damit die tiefsten und edelsten Kräfte aufregen, sie ist aber damit anderseits feindlich gegen alles neu Anpflanzen, kühn Versuchen, frei Begehren; sie widerstrebt jedem Fluge ins Unbekannte, weil sie dort nicht liebt, nicht hofft; sie läßt das Werdende sich nur wider Willen aufdrängen, um es zur rechten Zeit als einen Verführer

zum Dasein, als einen Lügner über den Wert des Daseins zur Seite zu drängen oder hinzuopfern. Das, was die Florentiner taten, als sie unter dem Eindruck der Bußpredigt das Savonarola jene berühmten Opferbrände von Gemälden, Manuskripten, Spiegeln, Larven veranstalteten, das möchte das Christentum mit jeder Kultur tun, die zum Weiterstreben reizt und das memento vivere als Wahlspruch führt.

Das Christentum hat die Krankheit nötig. Krank machen ist die ganze Hinterabsicht des ganzen Heilsprozedurensystems der Kirche. Die Kirche lebt von Notständen, sie schafft Notstände, um sich zu verewigen. Das Christentum will so den Menschen krank machen. Es will lieber ein krankes als ein wildes Tier. Es bekämpft zwar das Leiden und die Unlust des Leidens, aber nicht die Ursache des Leidens, nicht das eigentliche Kranksein. Es bringt vielmehr, um Sündengefühle anzuregen, den Menschen in einen nervösen und krankhaften Zustand. Und nicht bloß den Menschen. Den Zufall hat das Christentum um seine Unschuld gebracht; das Unglück hat es mit dem Begriff Sünde beschmutzt; das Wohlbefinden zu einer Gefahr, zu einer Versuchung gestempelt; das physiologische Übelbefinden mit dem Gewissenswurm vergiftet.

Ist dergestalt Leiden und Krankheit für das Christentum gewissermaßen der normale Zustand, so ist die höchste Tugend das Mitleiden. Aber was ist schädlicher als irgendein Laster? Eben das Mitleid der Tat mit allem Mißratenen und Schwachen. Die allgemeine Menschenliebe ist in praxi die Bevorzugung alles Leidenden, schlecht Weggekommenen, Degenerierten. Damit ist aber das Christentum das Gegenprinzip gegen die Selektion. Die Mitleidslehre erhält, was zum Untergang reif ist. Aber die Gattung braucht den Untergang des Mißratenen und Schwachen. Die Ferneren sind es, welche euere Liebe zum Nächsten bezahlen — und schon wenn ihr zu fünfen beieinander seid, muß immer ein sechster sterben.

Der Trost der Leidenden ist das Jenseits. Damit bleibt das Christentum eine Konsequenz des Willens zur Lust. Die Lehre von der Seligkeit ist Hedonismus. Wie denn überall, wo die hedonistische Perspektive in den Vordergrund tritt, auf Leiden und eine gewisse Mißratenheit geschlossen werden darf. Das Jenseits aber

ist nur ein Mittel, das Diesseits zu beschmutzen. Wir leiden an der ungemeinen Unreinlichkeit und Unklarheit des Menschlichen, an der windigen Verlogenheit, die das Christentum über die Menschen gebracht hat. Glaube, Liebe, Hoffnung, die drei christlichen Tugenden, sind eigentlich die drei christlichen Klugheiten. Das Christentum weiß, daß es an sich ganz gleichgültig ist, ob etwas wahr ist, aber von höchster Wichtigkeit, sofern es als wahr geglaubt wird. Die starke Hoffnung ist ein viel größeres Stimulans des Lebens, als irgendein einzelnes wirklich eintretendes Glück. Man muß Leidende durch eine Hoffnung aufrecht halten, welcher durch keine Wirklichkeit widersprochen werden kann: Jenseitshoffnung. Gerade wegen dieser Fähigkeit, den Unglücklichen hinzuhalten, galt die Hoffnung bei den Griechen als Übel der Übel, als das eigentlich tückische Übel: es blieb im Fasse des Übels zurück. Damit Liebe möglich ist, muß Gott Person sein. Damit die untersten Instinkte mitreden können, muß Gott jung sein. Man hat für die Inbrunst der Weiber einen schönen Heiligen, für die der Männer eine Maria in den Vordergrund zu rücken. Dies unter der Voraussetzung, daß das Christentum auf dem Boden Herr werden will, wo aphrodisische oder Adoniskulte den Begriff des Kultus bereits bestimmt haben.

Das Christentum hat anderseits dem Eros Gift zu trinken gegeben: er starb zwar nicht daran, aber entartete zum Laster. Alles Wohlgeratene, Stolze, Übermütige, die Schönheit vor allem, tut dem Christentum in Augen und Ohren weh. Es negiert alle ästhetischen Werte. Ein Christ, der zugleich Künstler wäre, kommt nicht vor. Raffael sagte Ja, Raffael machte Ja — folglich war Raffael kein Christ. Und auch wir wollen es machen wie Raffael und kein Marterbild mehr malen. Christus am Kreuz ist zwar auch heute noch das erhabenste Symbol; aber es gibt der erhabenen Dinge genug, als daß man die Erhabenheit dort aufzusuchen hätte, wo sie mit der Grausamkeit in Schwesternschaft lebt.

Was ist nicht alles verdorben worden durch den Mißbrauch, den das Christentum damit getrieben hat! Die Askese hat es verdorben, so daß man heute kaum noch den Mut hat, ihre natürliche Nützlichkeit, ihre Unentbehrlichkeit im Dienste der Willenserziehung ans Licht zu stellen. Das Fasten ist verdorben worden, in jedem Sinne,

auch als Mittel, die feine Genußfähigkeit für alle guten Dinge aufrecht zu erhalten: zum Beispiel zeitweise nicht lesen, keine Musik mehr hören. Auch für seine Tugenden muß man Fasttage haben! Das Kloster ist verdorben worden, die zeitweise Isolation zur Selbstbesinnung, Selbstwiederfindung, ein Abseits nicht von den „Versuchungen", sondern von den „Pflichten", von der Tyrannei der Reize und Einströmungen, welche uns verurteilt, unsere Kraft nur in Reaktionen auszugeben, wie unsere Gelehrten, und es nicht mehr erlaubt, daß sie sich häuft bis zur spontanen Aktivität. Verdorben sind die Feste, zu denen Stolz, Übermut, Ausgelassenheit gehört, ein göttliches Jasagen zu sich aus animaler Fülle und Vollkommenheit: lauter Zustände, zu denen der Christ nicht ehrlich ja sagen darf. Das Fest ist Heidentum par excellence. Verdorben worden ist der Mut zur eigenen Natur, daß man keine Moralform mehr nötig hat, um seine Affekte bei sich gut zu heißen. Verdorben endlich ist der Tod, den man aus einer dummen physiologischen Tatsache in eine moralische Notwendigkeit umgedreht hat. Man muß so leben, daß man auch zur rechten Zeit seinen Willen zum Tode hat.

Die Absicht des Christentums geht dahin, der ganzen Kultur die Unbefangenheit, das gute Gewissen zu nehmen. Es sieht ab von allen Forderungen des Lebens. Das ursprüngliche Christentum ist die Aufhebung des Staates und der Gesellschaft; es setzt eine vollkommen unpolitische Gesellschaft voraus; es lehnt den Erwerb, den Handel, den Unterricht, das Wissen, die Erziehung zu guten Manieren ab. Das Christentum steht im Gegensatz zu aller geistigen Wohlgeratenheit. Glauben heißt nicht wissen *wollen*, was wahr ist. Glaube als Imperativ ist das Veto gegen die Wissenschaft. Die Wissenschaft ist das Verbotene an sich. Das sagt schon die berühmte Geschichte, die am Eingang der Bibel steht: es ist mit Priestern und Göttern zu Ende, wenn der Mensch wissenschaftlich wird. Der Mensch des Glaubens, der Gläubige jeder Art ist nämlich notwendig ein abhängiger Mensch; er kann nur Mittel sein; er hat jemanden nötig, der ihn verbraucht: es sind die Instinkte Unterworfener und Unterdrückter, die im Christentum im Vordergrund stehen. Der Affekt gegen einen Mächtigen, genannt „Gott", wird hier beständig aufrecht erhalten: durch das Gebet. Hier gilt das Höchste als un-

erreichbar, als „Gnade". Hier wird der Leib verachtet und die Sinne und die Freude. Mit alledem hat das Christentum den Todkrieg gegen den höheren Typus Mensch gemacht; es hat alle Grundinstinkte dieses Typus in den Bann getan; es hat aus diesen Instinkten das Böse, den Bösen herausdestilliert: der starke Mensch als der typisch verworfene, verwerfliche Mensch! So hat uns das Christentum um das Erbe aller starken Kulturen gebracht, nicht nur um das der Antike, sondern auch des Islam und der Renaissance.

Noch einmal: Woher kommt diese Lehre? Sie kommt aus dem Ressentiment der Masse gegen das Vornehme, der Kranken gegen das Gesunde, der Schwachen gegen das Starke. Das Kreuz ist ein Erkennungszeichen für die unterirdischeste Verschwörung, welche es je gegeben hat: gegen Gesundheit, Schönheit, Wohlgeratenheit, Tapferkeit, Geist, Güte der Seele. Es ist die Rache derer, die am Leben leiden, die die Natur als Gegenbegriff gegen Gott erfanden. Es ist der Ausdruck eines tiefen Mißbehagens am Wirklichen. So zu leben, daß es keinen Sinn mehr hat zu leben: das ist hier der „Sinn" des Lebens. So ist das Christentum im tiefsten Sinn nihilistisch und anarchistisch; es ist der eine große Instinkt der Rache, dem kein Mittel giftig, heimlich, unterirdisch, klein genug ist; es ist die eine große, innerlichste Verworfenheit, der eine große Fluch, der eine unsterbliche Schandfleck der Menschheit. —

Das also wäre die Quintessenz der Nietzeschen Kritik: das Christentum nicht die Blüte der Kultur, sondern die Kultur- und Lebensfeindschaft im Prinzip; das Christentum nicht die Erneuerung des Altertums, sondern vielmehr die Zusammenfassung seiner Verfallserscheinungen; das Christentum nicht die Überwindung des Judentums, sondern seine „Erfüllung" im Sinne der Potenzierung seiner üblen Eigenschaften; das Neue Testament nicht die Urkunde der erhabensten Sittlichkeit, als welche noch Goethe es bezeichnet, sondern das klassische Dokument raffinierter Kleine-Leute-Anmaßung und Verlogenheit.

Nun hat sicherlich nicht jeder dem Christentum gegenüber das Recht zu dem Ton Nietzsches, weil nicht jeder das, worum es sich hier handelt, in der Tiefe empfindet, in der Nietzsche es empfunden hat: die Verderbnis der Jahrtausende, die Vergiftung des Lebens, die Er-

niedrigung des Menschen. Auch hat das Christentum seit zwei Jahrtausenden das Bedürfnis und den Geschmack Unzähliger befriedigt und wird sie noch auf lange hinaus befriedigen. Daß aber anderseits heute bereits innerhalb der christlichen Welt die Zahl derer gar nicht mehr zu übersehen ist, für die die christliche Religion hohl und leer geworden, ist ebenfalls eine offenkundige Tatsache. Auch Geschmack und Bedürfnis wandeln sich und Nietzsches Kritik wird diesen Wandlungsprozeß beschleunigen. Gerade in jene letzte und festeste Burg des Christentums, die bisher kaum angefochtene sittliche Hoheit seiner Entstehungsurkunde, gerade in sie wird Nietzsches Kritik Bresche legen mit ihrer Aufdeckung des Kleine-Leute-Tons und Kleine-Leute-Geruchs dieser Urkunde, mit ihrer Aufweisung des Klassencharakters dieser Religion, den die materialistisch-sozialistische Geschichtsbetrachtung in ihrer Art schon aufgewiesen hatte. Und was ganz allgemein das Verhältnis zwischen Christentum und Kultur betrifft, so ist doch diese Frage bei den fortgeschritteneren Geistern längst im Flusse, wie das heute zum Beispiel der Vergleich zeigt, den Keyserling in seinem „Reisetagebuch" fortwährend zwischen den Kulturen zieht, ein Vergleich, der keineswegs immer zugunsten des Christentums ausfällt.

Der Hauptpunkt ist für Nietzsche, seiner ganzen Art entsprechend, die Entwertung der Persönlichkeit durch das Christentum. Es könnte scheinen, das Christentum mit seiner Lehre von der persönlichen Unsterblichkeit habe die Persönlichkeit überhaupt erst entdeckt oder ihre Bedeutung jedenfalls ins Unermeßliche erhoben. Aber in Wirklichkeit hat das Christentum mit seiner Lehre von der Gleichheit aller Menschen vor Gott, von der Gleichheit also der Seelen, die Persönlichkeit vielmehr entwertet. Jedenfalls muß gesagt werden, daß der Persönlichkeitsgedanke, diese höchste Blüte unserer abendländischen Kultur, nicht aus dem Christentum stammt. Er stammt aus Luthers deutscher Freiheitstat; er stammt aus unserer klassischen Philosophie und Literatur und, durch sie vermittelt, aus der Antike mit ihren vielen „Individuen". Und gerade dieser Persönlichkeitsgedanke, der höchste positive Gedanke unserer Kultur, ist der Hintergrund, ist der Mutterschoß, aus dem Nietzsches Kritik des Christentums hervorgeht, und er gibt dieser Kritik ihren positiven Charakter.

Daß für uns allein die Tiefe, der Umfang, die Kraft der Persönlichkeit der letzte Gradmesser auch aller Religion sein kann, spricht Hebbel einmal aus in Worten, die ich mir nicht versagen kann, als Erläuterung und Bekräftigung der Nietzeschen Kritik an den Schluß dieses Religionskapitels zu stellen: Ich kann, sagt Hebbel, auf eine fromme und unendliche Weise glauben, daß kein Gott ist, daß meine Erscheinung keinen Endzweck außer sich hat, daß das Dasein meiner Seele im Haushalt dieser grenzenlosen Welt nicht notwendiger ist, als die vergänglichen Färbungen einer Blume. Du kannst auf kleinlichste Weise glauben, daß ein einziger allmächtiger Gott ist, der dich liebt und vorzieht; ich werde glücklicher und ruhiger sein als du, wenn meine Ungewißheit größer, ernster und edler ist als dein Glaube, wenn sie meine Seele inniger befragt hat, wenn sie einen weiteren Horizont umspannt, wenn sie mehr Dinge geliebt hat. Der Gott, an den ich nicht glaube, wird mächtiger und tröstlicher werden als der, an den du glaubst, wenn anders meine Zweifel über Gedanken und Gefühlen ruhen, die weiter und reiner sind als deine Gewißheiten. Darum noch einmal: es kommt nicht auf Glauben oder Nichtglauben an, sondern auf die Redlichkeit, die Weite, Tiefe und Selbstlosigkeit der Gründe, aus denen man glaubt oder nicht glaubt.

Zwölftes Kapitel:
Die neue Lebenslehre.

Erster Abschnitt: Der Wille zur Macht.

Alle Fäden der Nietzeschen Philosophie laufen schließlich zu einer neuen Lebenslehre zusammen. Und zwar sind es hier des Näheren drei gewaltige Knoten, zu denen diese Fäden sich verschlingen. Ohne Bild geredet: Drei große Fragen hat der Denker ans Leben gestellt und drei neue Antworten sind ihm darauf geworden. Die erste Frage ist die nach dem Wesen des Lebens, und die Antwort lautet: Das Wesen des Lebens ist Wille zur Macht. Die zweite Frage ist die nach dem Sinn des Lebens, und die Antwort lautet: Sinn und Ziel des Lebens ist der Übermensch. Die dritte Frage ist die nach der Form

des Lebens, und die Antwort lautet: Die Form des Lebens ist die ewige Wiederkunft des Gleichen.

Was nun zunächst den Willen zur Macht betrifft, so haben wir im ersten Bande schon die Grundgedanken der geplanten systematischen Darstellung Nietzsches wiederzugeben versucht. Es bleibt uns hier noch übrig, der Entstehung des Gedankens in ihm nachzugehen und der Begründung, die er ihm im einzelnen angedeihen läßt.

Es gibt einen Bericht der Schwester, wann und wie der Gedanke des Willens zur Macht unserem Philosophen zuerst aufgeblitzt sei. Auf einem Spaziergang mit ihr im Herbst 1885 in Naumburg, so erzählt sie, habe die eigentümliche, gelbrötliche Färbung des Himmels mit tiefen, schwarzen Wolken in Nietzsche die Erinnerung an einen ähnlichen Herbstabend des Jahres 1870 wachgerufen. Da sei er, so erzählt er der Schwester, nach entsetzlichen Wanderungen über die Schlachtfelder, das Herz von Mitleid fast gebrochen, in eine kleine Stadt gekommen, durch die eine Heerstraße führte. Als er um eine Mauer bog und einige Schritte vorwärts ging, hörte er plötzlich ein Donnern, und ein wundervolles Reiterregiment, prachtvoll als der Ausdruck des Mutes und des Übermutes eines Volkes, flog wie eine leuchtende Wetterwolke an ihm vorüber. Der Lärm und Donner wird stärker, und es folgt seine geliebte Feldartillerie im stärksten Tempo. Ach, wie es ihn schmerzte, sich nicht auf ein Pferd werfen zu können, sondern tatenlos an dieser Mauer stehen bleiben zu müssen! Zuletzt kommt das Fußvolk im Laufschritt: die Augen blitzen, der gleichmäßige Tritt klingt wie wuchtige Hammerschläge auf dem harten Boden. Und als dieser ganze Zug an ihm vorüberstürmt, der Schlacht, vielleicht dem Tod entgegen, so wundervoll in seiner Lebenskraft, in seinem Kampfesmut, so vollständig der Ausdruck einer Rasse, die siegen, herrschen oder untergehen will — da fühlte ich wohl, so setzte er hinzu, daß der stärkste und höchste Wille zum Leben nicht in einem elenden Ringen ums Dasein zum Ausdruck kommt, sondern daß er Wille zum Kampf ist, Wille zur Macht und Übermacht.

Wir haben keinen Grund, diesem Bericht der Schwester oder des Philosophen selber zu mißtrauen; nur muß darauf hingewiesen

werden, daß der hier zum ersten Male aufblitzende Gedanke des Willens zur Macht erst sehr viel später in Nietzsche wirksam geworden ist. Der junge Nietzsche steht, soweit wir sonst sehen, dem Machtgedanken durchaus ablehnend gegenüber; er bekennt sich mit Burckhardt zu dem Worte Schlossers, daß die Macht böse an sich sei. Der letzte Ausgangspunkt seines Denkens wird auch hier wieder Schopenhauer und der Gegensatz zu Schopenhauer sein. Wille ist das Wesen der Welt, sagt Schopenhauer. Bloßen Willen, Wollen an sich gibt es nicht, sagt Nietzsche; es gibt nur Willen zu etwas, und dies Etwas ist nichts anderes als Macht: Wille zur Macht ist das Wesen des Lebens.

Jene letzte Bemerkung im obigen Bericht der Schwester, daß der höchste Lebenswille nicht in einem elenden Ringen ums Dasein seinen Ausdruck finde, richtet sich gegen Spinozas Lehre von der Selbsterhaltung und gegen den darwinistischen „Kampf ums Dasein“. Der Lebenswille, sagt Nietzsche, ist nicht etwa bloßer Wille zur Selbsterhaltung, wie der schwindsüchtige Spinoza es will und die englischen Darwinisten. Der Kampf ums Dasein, den sie lehren, ist nur eine Ausnahme, nur eine zeitweilige „Restriktion“ des Lebenswillens. Der große und kleine Kampf dreht sich allenthalben um Übergewicht, Wachstum, Ausbreitung, kurz um Macht. Das Leben selbst ist wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Einverleibung und mindestens, mildestens, Ausbeutung. Alles Leben lebt auf Kosten anderen Lebens. Alles Leben ist Raub — wie Hebbel sagt, den Nietzsche merkwürdigerweise niemals erwähnt, obwohl er eine ihm durchaus verwandte Natur ist. Die Ausbeutung gehört nicht etwa einer verderbten oder unvollkommenen und primitiven Gesellschaft an, sie gehört ins Wesen des Lebendigen als organische Funktion; sie ist eine Form des eigentlichen Lebenswillens, als welcher eben Wille zur Macht ist. Das Leben ist nur Mittel zu etwas; es ist der Ausdruck von Wachstumsformen der Macht. Dabei handelt es sich nicht etwa um ein Recht des Stärkeren, sondern Stärkere und Schwächere sind darin gleich: sie dehnen ihre Macht aus, so weit sie können. Es scheint, daß der Mensch überhaupt nur handelt, um zu besitzen. Selbst die Sprache legt diesen Gedanken nahe, wenn sie

alles vergangene Handeln so betrachtet, als ob wir damit etwas besitzen: Ich habe gesprochen; ich habe gekämpft; ich habe gesiegt — das heißt: Ich bin nun im Besitz meines Spruches, meines Kampfes, meines Sieges.

Und was ist Glück im Grunde anders als Macht! Worum kämpfen die Bäume des Urwaldes miteinander? Um Glück? Um Macht! Es gibt gar keinen Genuß anders als im Gebrauch und Gefühl der eigenen Kräfte, und der größte Schmerz ist wahrgenommener Mangel an Kräften, wo man ihrer bedarf. Es gibt ein „Glück der kleinsten Überlegenheit", auf dem zum Beispiel die Freude an allem Wohltun, Nützen, Helfen, Auszeichnen beruht. Was aber ist dies Glück der kleinsten Überlegenheit anders als eben Überlegenheit an Macht, sei es auch nur an einem bescheidensten Punkte! Und ist Glück gleich Lust: was ist die Ursache der Lust? Was anders als dies, daß der Wille vorwärts will und immer wieder Herr wird über das, was ihm im Wege steht! Das heißt nun aber weiter: Nicht die Befriedigung des Willens ist die Ursache der Lust, sondern gerade in der Nichtbefriedigung, darin, daß er ohne Gegner, ohne Widerstand noch nicht satt genug ist, darin liegt das Gefühl der Lust. Das Glück, das sich beruhigt bei etwas Erreichtem, ist Herdenideal. Faust aber verliert seine Seele, wenn er zum Augenblick sagt: Verweile doch, du bist so schön! Die Unbefriedigung ist das große Stimulans des Lebens. Man könnte die Lust bezeichnen als den Rhythmus kleiner Unlustreize. Im tiefsten Grunde gehört darum Schmerz mit zur Lust. Schmerz ist nicht das Gegenteil der Lust; jedenfalls besteht das Wesen des Schmerzes durchaus nicht in einer Verminderung des Machtgefühls. Vielmehr geht die Erhöhung dieses Gefühls immer wieder durch Schmerz hindurch. Der Mensch sucht also nicht etwa die Lust und vermeidet den Schmerz — was er sucht, ist einzig Macht, und er erkennt auch im Schmerz noch ein Mittel zur Macht.

Zeugung und Ernährung sind Ausdrucksformen des Willens zur Macht. Das Zeugen ist die eigentliche Leistung des Individuums und sein höchstes Interesse, folglich auch seine höchste Machtäußerung — nicht vom Bewußtsein allerdings beurteilt, sondern vom Zentrum der ganzen Individuation. Und alles, was wir Entwicklung nennen und Fortschritt, ist nichts anderes als Wirkung des Willens zur

Macht. Entwicklung ist die Aufeinanderfolge von mehr oder minder tief gehenden, mehr oder minder voneinander abhängigen Überwältigungsprozessen, hinzugerechnet die dazu jedesmal aufgewandten Widerstände, die versuchten Formverwandlungen zum Zwecke der Verteidigung und die Reaktionen, auch die Resultate gelungener Gegenaktionen.

Alle Zwecke und Nützlichkeiten sind nur Anzeichen dafür, daß ein Wille zur Macht über etwas weniger Mächtiges Herr geworden ist und ihm von sich aus den Sinn einer Funktion aufgeprägt hat. Zwecke, Ziele, Absichten haben, Wollen überhaupt ist so viel wie Stärkerwerdenwollen, Wachsenwollen und auch die Mittel dazu Wollen. Anderseits aber gehört auch das teilweise Unnützlichwerden, das Verkümmern und Entarten, das Verlustiggehen von Sinn und Zweckmäßigkeit, kurz — der Tod, auch er gehört zu den Bedingungen des Fortschritts und der Entwicklung, als welche immer in Gestalt eines Willens und Weges zu größerer Macht erscheint und immer auf Unkosten zahlreicher kleinerer Mächte durchgesetzt wird. Dieselben Gründe, welche so die Verkleinerung des Menschen hervorbringen, treiben die Stärkeren und Selteneren bis hinauf zur Größe; dieselben Bedingungen, welche die Entwicklung des Herdentieres vorwärtstreiben, treiben auch die Entwicklung des Führertieres. Ja die Größe eines Fortschrittes bemißt sich nach der Masse dessen, was ihm alles geopfert werden muß; die Menschheit als Masse der Entstehung einer einzelnen stärkeren Spezies Mensch geopfert — das wäre ein Fortschritt.

Schon das Streben nach Auszeichnung erweist sich als ein Streben nach Überwältigung des Nächsten, sei es auch nur eine mittelbare und nur gefühlte oder gar erträumte. Es gibt eine lange Reihe von Graden der heimlich begehrten Überwältigungen. Auch das Streben nach Unabhängigkeit ist ein verkleidetes Streben nach Macht; denn Unabhängigkeit, in ihrer schwächsten Dosis Gedankenfreiheit genannt, ist nur die Form der Entsagung, welche der Herrschsüchtige endlich annimmt, er, der lange das gesucht hat, was er beherrschen könnte und endlich nichts fand als sich selber.

Das Gefühl der Macht will sich äußern, sei es gegen uns selber, sei es gegen andere Menschen oder Vorstellungen oder eingebildete

Wesen. Die gewöhnliche Art sich zu äußern sind Beschenken, Verspotten, Vernichten, alle drei mit einem gemeinsamen Grundtrieb, eben diesem: Auslassung der Macht.

Alles Leben ist Wille zur Macht; auch das geistige Leben. Alles Streben nach Erkenntnis, nach „Wahrheit", ist Wille zur Macht. Der Sinn für Wahrheit, so hörten wir, ist im Grunde der Sinn für Sicherheit. Man will sich nicht täuschen lassen; man will sich nicht überwältigen lassen. Erkennen heißt etwas Unbekanntes auf Bekanntes zurückführen; das erleichtert, beruhigt, befriedigt und gibt außerdem noch ein Gefühl der Macht. Und das Maß des Erkennenwollens hängt ab vom Maß des Willens zur Macht. Der ganze Erkenntnistrieb ist zurückzuführen auf einen Aneignungs- und Überwältigungstrieb.

Und was ist Kunst anders als Wille zur Macht! Schaffen ist Machtbetätigung. Das Kunstwerk ist der Beweis der schöpferischen Kraft des Künstlers; es nötigt den anderen Achtung und Bewunderung ab; es zwingt sie in seinen Bann; es ist das Mittel seiner Macht. Religion ist Wille zur Macht, sei es für den Wilden, der mit seinem Fetisch die Dämonen bannt; sei es für die Vielen, die sich zu einem Glauben, zu einer Gemeinde und großen Organisation zusammenschließen; sei es endlich für den Christus, der triumphierend ausruft: Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Alles Recht ist Macht — nicht nur in seinem Ursprung; ist Ausdruck von Machtverhältnissen. Mein Recht: das ist der Grad von Macht, den die anderen mir zugestehen. Es gibt kein Recht an sich, sondern nur eine Feststellung von Machtverhältnissen, deren Verschiebung wieder ein neues Recht erzeugt. Die Geschichte der Moral ist die Geschichte eines Willens zur Macht, durch den bald die Sklaven und Unterdrückten, bald die Mißratenen und an sich Leidenden, bald die Mittelmäßigen den Versuch machen, die ihnen günstigsten Werturteile durchzusetzen, das heißt eine allgemein verbindliche Moral aufzustellen. Alle Wertschätzungen sind nur Formen und Perspektiven im Dienste dieses einen Willens; das Wertschätzen selbst ist nur der Wille zur Macht. In dem scheinbaren Gegensatz von gut und böse drücken sich Machtgrade von Instinkten aus. Woran mißt sich objektiv der Wert? Allein an einem Quan-

tum gesteigerter Macht. Der allgemeinste und unterste Instinkt in allem Tun und Wollen, eben der Machtinstinkt, ist eben deshalb der unbekannteste und verborgenste geblieben, weil in praxi wir immer seinem Gebot folgen, weil wir dies Gebot sind.

Alles Leben ist Wille zur Erweiterung der Macht, zur Akkumulation von Kraft. Alle Prozesse des Lebens haben hier ihren Hebel. Nichts will sich erhalten; alles soll summiert und akkumuliert werden. Nicht bloß um Konstanz der Energie, um Selbsterhaltung, handelt es sich, sondern für jedes Kraftzentrum ist Aneignung, Herrwerden, Mehrwerden, Stärkerwerdenwollen die einzige Realität. Ist dem nun aber so, ist der Wille zur Akkumulation von Kraft spezifisch für das Phänomen des Lebens, für Ernährung, Zeugung, Vererbung, für Gesellschaft, Staat, Sitte, Autorität — sollen wir dann nicht, fragt Nietzsche, seine Lebenslehre zu einer Seinslehre überhaupt erweiternd, diesen Willen als bewegende Ursache auch in der anorganischen Natur annehmen, auch in der Chemie und der kosmischen Ordnung? Auf die Chemie geht er nicht ein — dies Gebiet der exakten Naturwissenschaft lag ihm zu fern. Was aber die kosmische Ordnung anbetrifft, so macht er in der Tat, in jenem letzten Aphorismus des „Willens zur Macht", einem Prunkstück seiner philosophischen Lyrik, den Versuch, auch die Welt als solche, den Kosmos als Ganzes, nicht bloß das Leben, als Wille zur Macht zu begreifen und zugleich diese Lehre mit der von der Ewigen Wiederkunft zu verbinden. Und wißt ihr auch, so lautet dieser Aphorismus, was mir „die Welt" ist? Soll ich sie euch in meinem Spiegel zeigen? Diese Welt: ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, eine feste, eherne Größe von Kraft, welche nicht größer, nicht kleiner wird, die sich nicht verbraucht, sondern nur verwandelt, als Ganzes unveränderlich groß, ein Haushalt ohne Ausgaben und Einbußen, aber ebenso ohne Zuwachs, ohne Einnahmen, vom „Nichts" umschlossen als von seiner Grenze, nichts Verschwimmendes, Verschwendetes, nichts Unendlich-Ausgedehntes, sondern als bestimmte Kraft einem bestimmten Raum eingelegt, und nicht einem Raume, der irgendwo „leer" wäre, vielmehr als Kraft überall, als Spiel von Kräften und Kraftwellen zugleich Eins und Vieles, hier sich häufend und zugleich dort sich mindernd, ein Meer in sich selber

stürmender und flutender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig zurück-laufend, mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr, mit einer Ebbe und Flut seiner Gestaltungen, aus den einfachsten in die vielfältigsten hinaustreibend, aus dem Stillsten, Starrsten, Kältesten hinaus in das Glühendste, Wildeste, Sich-selber-Widersprechendste, und dann wieder aus der Fülle heimkehrend zum Einfachen, aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zur Lust des Einklangs, sich selber bejahend noch in dieser Gleichheit seiner Bahnen und Jahre, sich selber segnend als das, was ewig wiederkommen muß, als ein Werden, das kein Sattwerden, keinen Überdruß, keine Müdigkeit kennt: diese meine dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, diese Geheimniswelt der doppelten Wollüste, dies mein „Jenseits von Gut und Böse", ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt, ohne Willen, wenn nicht ein Ring zu sich selber guten Willen hat — wollt ihr einen Namen für diese Welt? Eine Lösung für alle ihre Rätsel? Ein Licht auch für euch, ihr Verborgensten, Stärksten, Unerschrockensten, Mitternächtlichsten? — Diese Welt ist der Wille zur Macht — und Nichts außerdem! Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht — und Nichts außerdem!

Erwähnenswert scheint mir in diesem Zusammenhang noch eine andere Andeutung unseres Philosophen, die nämlich, daß in diesem Streben des Lebens zur Macht, zur Akkumulation von Kraft die einzige Möglichkeit liege, einen Sinn für den Begriff Gott aufrecht zu erhalten: Gott nicht als treibende Kraft, sondern Gott als Maximalzustand, als eine Epoche, ein Punkt in der Entwicklung des Willens zur Macht, aus dem sich ebensosehr die Weiterentwicklung als das Vorher, das Bis-zu-ihm erkläre. Anders ausgedrückt: Gott als Kulminationsmoment der Entwicklung: mechanistisch betrachtet bleibt die Energie des Gesamtwerdens konstant, ökonomisch aber betrachtet steigt sie bis zu einem Höhepunkt und sinkt von ihm wieder herab in einem ewigen Kreislauf. Das Dasein also eine ewige Vergottung und Entgottung; aber darin kein Werthöhepunkt, sondern ein Machthöhepunkt; wobei der Rückgang von diesem Höhepunkt als Folge eben dieser höchsten Kraft vorzustellen wäre, welche, gegen sich selber sich wendend, nachdem sie nichts mehr zu organi-

sieren hat, ihre Kraft verwendet zum Desorganisieren. Wer also den alten persönlichen Gottesbegriff nicht mehr festhalten kann; wem anderseits das Spinozistische deus sive natura als eine Fälschung des Gottesnamens erscheinen möchte, der hätte hier eine dritte Möglichkeit der Gottesvorstellung, einer Vorstellung allerdings, die auf einiger Denktätigkeit beruhte, die aber anderseits gar nicht übel zu der gewöhnlichen Anschauung paßt, welche gerade in der Häufung großen Geschehens den Finger Gottes zu erblicken pflegt.

Nun, ich weiß nicht, ob Nietzsche diesen Gedanken mit im Auge hat, wenn er jene Bemerkung macht, daß der götterbildende Trieb sich immer zur Unzeit in ihm geregt habe — jedenfalls gehört dieser so beschaffene Gott nicht zu Nietzsches Credo. Sein Credo lautet vielmehr, wie wir wissen: Gott ist tot. Ist aber Gott tot, ist damit die höchste Form und Erscheinung des Lebens, die wir kennen, der Mensch, und ist das Wesen des Lebens Wille zur Macht, so können nun weiter auch Sinn und Ziel des Lebens nicht zweifelhaft sein; sie können nur in möglichst gesteigerter Macht des Menschen liegen, nur in seiner höchsten persönlichen Mächtigkeit, das heißt nach Nietzsches Terminologie: im Übermenschen.

Zweiter Abschnitt: Der Übermensch.

Ich bin noch keinem Menschen begegnet, sagt Nietzsche, der wirklich ein neues Ziel gezeigt hätte. Alle Ziele sind vernichtet; die Menschen müssen sich erst wieder eins geben. Ein Wozu, ein neues Wozu, das ist das, was die Menschheit nötig hat. Dies neue Wozu verkündet Zarathustra: Seht, ich verkündige euch den Übermenschen; der Übermensch ist der Sinn der Erde.

Aber sind wir denn in der Tat so ganz ohne ein solches allgemein anerkanntes Ziel des Lebens und Strebens? Hat unsere demokratisch-soziologische Zeit es nicht längst formuliert, das Ziel aller Arbeit und aller Entwicklung; wird er nicht von allen Dächern seit Jahrzehnten gepredigt, der Satz: Das Ziel der Menschheit, das ist das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl! Natürlich kennt auch Nietzsche dieses Ziel, aber es ist ihm kein Ziel, sondern ein — Brechmittel. Es ist das Ziel der „letzten Menschen".

Wir haben das Glück erfunden, sagen die letzten Menschen und blinzeln. Sie haben die Gegenden verlassen, wo es hart war zu leben; denn man braucht Wärme. Man liebt noch den Nachbarn und reibt sich an ihm; denn man braucht Wärme... Ein wenig Gift ab und zu, das macht angenehme Träume; und viel Gift zuletzt zu einem angenehmen Sterben. Man arbeitet noch, denn Arbeit ist eine Unterhaltung; aber man sorgt, daß die Unterhaltung nicht angreife. Man wird nicht mehr arm und reich; beides ist zu beschwerlich. Wer will noch regieren? Wer will noch gehorchen? Beides ist zu beschwerlich. Kein Hirt und eine Herde! Jeder will das Gleiche; jeder ist gleich. Wer anders fühlt, geht freiwillig ins Irrenhaus... Man ist klug und weiß alles, was geschehen ist; so hat man kein Ende zum Spotten. Man zankt sich noch, aber man versöhnt sich bald — sonst verdirbt es den Magen. Man hat sein Lüstchen für den Tag und sein Lüstchen für die Nacht — aber man ehrt die Gesundheit. Wir haben das Glück erfunden, sagen die letzten Menschen und blinzeln...

So sieht Zarathustra die Gegenwärtigen. Was ist ihr Glück, ihre Vernunft, ihre Tugend? Armut ist es und Schmutz und ein erbärmliches Behagen. Nicht ihre Sünde, ihre Genügsamkeit schreit gen Himmel; ihr Geiz selbst in ihrer Sünde schreit gen Himmel. Wo ist doch der Blitz, der sie mit seiner Zunge lecke? Wo ist der Wahnsinn, mit dem sie geimpft werden müßten? Seht, ich lehre euch den Übermenschen, ruft Zarathustra: das ist dieser Blitz, das ist dieser Wahnsinn. Er lehrt euch das Größte, das ihr erleben könnt: die Stunde der großen Verachtung. Das ist die Stunde, die euch euer Glück zum Ekel macht und eure Vernunft und eure Tugend. Der Mensch ist etwas, das überwunden werden muß. Alle Wesen schufen bisher etwas über sich hinaus: und ihr wollt die Ebbe dieser großen Flut sein und lieber noch zum Tier zurückgehen als den Menschen überwinden? Seht, ich lehre euch den Übermenschen: der Übermensch ist der Sinn der Erde.

Von Anfang an steht der große Mensch in irgendeiner Form, unter irgendeinem Namen, unserem Philosophen als das Ziel der Geschichte, als der Sinn alles Lebens vor Augen. An der Wiege des Übermenschen steht Schopenhauer, der der „Fabrikware der Natur"

den eigentlichen und wahren Menschen gegenüberstellt, den Philosophen, den Künstler, den Heiligen. An der Wiege des Übermenschen steht Wagner: er selber, der dem jungen Freund und Verehrer als die Verkörperung dessen entgegentrat, was Schopenhauer ein Genie hieß; und sein „Siegfried“, den Wagner selber wohl als den gewünschten und gewollten Menschen der Zukunft bezeichnete; der Siegfried, den Nietzsche in „Jenseits von Gut und Böse“ als ein Produkt der echt deutschen Natur Wagners erklärt, jener deutschen Natur, die der Barbarei noch näher stehe als zum Beispiel die Franzosen und die ganze späte lateinische Rasse. Dieser Siegfried sei vielleicht das Merkwürdigste, was Wagner überhaupt geschaffen habe: dieser sehr freie Mensch, der in der Tat bei weitem zu frei, zu hart, zu wohlgemut, zu gesund, zu antikatholisch für den Geschmack alter und mürber Kultur sein möchte.

Die Griechen stehen an der Wiege des Übermenschen, das Volk, das die größte Zahl von Individuen, von Selbstmenschen hervorgebracht; das Volk, das im Ideal der Athene, wie es in den griechischen Fragmenten aus der ersten Baseler Zeit heißt, vielleicht am weitesten von allen bisherigen Menschen den Blick geworfen habe. An der Wiege des Übermenschen steht Plato, der über die „Gleichheit der Ungleichen“ in der demokratischen Verfassung spottet; der die arbeitenden Stände mit dem niedrigsten Seelenteil vergleicht und sie zu einer selbständigen heilsamen Lebensführung als unfähig hinstellt und der einmal die Frage erörtert: nicht ob, sondern warum sie Geringschätzung verdienen, wegen ihres Mangels an höherer Geistesbildung nämlich, der in Mangel an Muße seinen Grund habe; Plato, dessen „Staat“ nach dem jungen Nietzsche ja kein anderes Ziel hat als die olympische Existenz und immer erneute Zeugung und Vorbereitung des Genius, demgegenüber alle andern nur Werkzeuge, Hilfsmittel und Ermöglichungen seien. Es ist der Schüler Platos, der lehrt: die Menschheit soll fortwährend daran arbeiten, einzelne große Menschen zu erzeugen und so ihre Art zu erhöhen. Und es sei leicht zu begreifen, heißt es schon in den „Unzeitgemäßen Betrachtungen“, daß dort, wo eine Art an ihre Grenze und an ihren Übergang in eine höhere Art gelangt sei, daß dort das Ziel ihrer Entwicklung liege, nicht aber in der Masse der

Exemplare und deren Wohlbefinden. Die Sklaverei vielmehr gehöre durchaus zum Wesen jeder großen Kultur, wobei der junge Forscher nicht verfehlt, sich auf das gleichlautende Urteil seines „großen Vorgängers" in der Altertumswissenschaft, Friedrich August Wolffs, zu berufen.

So der „Übermensch" in der ersten Periode unseres Philosophen. In der Ernüchterung, Kälte, Krankheit der zweiten Periode erstirbt dann jegliches Ideal; es erfriert, wie es im „Ecce homo" heißt. Das Genie erfriert, der Heilige, der Held, der Glaube erfriert, die Überzeugung: ein „Irrtum" nach dem andern wird gelassen aufs Eis gelegt und erfriert. Aber seine Lebenskraft offenbart das Ideal daran, daß es trotzdem nicht erstirbt. Es besteht die „Feuerprobe" dieses Frostes. In der Wärme und Glut des Südens, in den Entzückungen der Genesung, aus allen Schmerzen, Enttäuschungen, Überwindungen heraus erhebt es sich aufs neue, umfänglicher, selbstgewisser, kühner, härter, furchtbarer.

Die „fröhliche Wissenschaft" redet von „vorbereitenden Menschen" und offenbart als ihr Geheimnis, die größte Fruchtbarkeit und den größten Genuß vom Dasein einzuernten, dies: gefährlich leben. Es sind Menschen einer neuen, großen, immer wieder preiszugebenden, immer wieder zu erwerbenden Gesundheit; Menschen mit eigenen Festen, eigenen Werktagen, eigenen Trauerzeiten; Eroberer und Entdecker, Argonauten des Ideals, die ein unentdecktes Land vor sich haben, dessen Grenzen noch niemand abgesehen hat, ein Jenseits aller bisherigen Länder und Winkel des Ideals, eine Welt, so überreich an Schönem, Fremdem, Fragwürdigem, Furchtbarem und Göttlichem, daß unsere Neugierde ebensowohl wie unser Besitzdurst außer sich geraten sind: Ach, daß wir nun durch nichts mehr zu ersättigen sind! Wie könnten wir uns nach solchen Augenblicken und mit einem solchen Heißhunger in Gewissen und Wissen noch am gegenwärtigen Menschen genügen lassen! Ein anderes Ideal läuft vor uns her, ein wunderliches, versucherisches, gefahrenreiches Ideal, zu dem wir niemanden überreden möchten, weil wir niemandem so leicht ein Recht darauf zugestehen: das Ideal eines Geistes, der naiv, das heißt ungewollt und aus überströmender Fülle und Mächtigkeit mit allem spielt, was bisher heilig, gut, unberühr-

bar, göttlich hieß; für den das Höchste, woran das Volk billigermaßen sein Wertmaß hat, bereits so viel wie Gefahr, Verfall, Erniedrigung oder mindestens wie Erholung, Blindheit, zeitweiliges Selbstvergessen bedeuten würde; das Ideal eines menschlich-übermenschlichen Wohlseins und Wohlwollens, das oft genug unmenschlich erscheinen wird, zum Beispiel, wenn es sich neben den ganzen bisherigen Erdenernst, neben alle Art Feierlichkeit in Gebärde, Wort, Klang, Blick, Moral und Aufgabe wie deren leibhafteste, unfreiwillige Parodie hinstellt — und mit dem trotz alledem vielleicht der große Ernst erst anhebt, das eigentliche Fragezeichen erst gesetzt wird, das Schicksal der Seele sich wendet, der Zeiger rückt, die Tragödie beginnt...

Zarathustra spricht ihn dann aus, den Namen des neuen Ideals: Ich lehre euch den Übermenschen. Aber er findet keine Gegenliebe für seine neue Lehre. Nicht nur die „letzten Menschen" lehnen sie ab; auch den höchsten Menschen von heute ist das Bild des Übermenschen fremd, furchtbar, eher einem Teufel ähnlich als einem Menschen. Das liegt daran, daß mit diesem Übermenschen in der Tat eine neue Art Mensch gemeint ist, ein neuer Typus, und die Steigerung zu diesem neuen, höheren Typus ist verhängnisvoll für die Erhaltung der Gattung. Dieser höhere Typus hat andere Entstehungs-, andere Erhaltungsbedingungen als der Durchschnittsmensch.

Dieser neuen, höheren Art Mensch muß zu ihrer Existenz freistehen: Muße, Abenteuer, Unglaube, selbst Ausschweifung — Dinge, die die niederen Naturen zugrunde richten würden, die diesen darum nicht freistehen. Hier ist vielmehr die Arbeitsamkeit, die Regelmäßigkeit, die feste Überzeugung am Platz, kurz, die Herdentugenden: unter ihnen wird die mittlere Art Mensch vollkommen. Der große Mensch aber ist notwendig Skeptiker. Die Freiheit von jeder Art Überzeugung gehört zur Stärke seines Willens; das Bedürfnis nach Glauben, nach irgend etwas Unbedingtem in Ja und Nein ist ein Beweis der Schwäche. Der höhere Mensch ist Übermensch und Unmensch. Beides gehört zusammen. Das Furchtbare gehört zum Großen. Mit jedem Wachstum des Menschen muß auch seine Kehrseite wachsen. Der höchste Mensch wäre der, der den

Gegensatzcharakter des Daseins am stärksten darstellte als dessen Glorie und einzige Rechtfertigung. Der Mensch muß besser und böser zugleich werden. Das ist unvermeidlich. Es ist deshalb zum Lachen, wenn man noch immer glaubt, einen Cesare Borgia mißbilligen zu müssen. Man erholt sich in seiner wilden Natur am besten von seiner „Unnatur“, seiner Geistigkeit.

Trotzdem würde man sich gewaltig täuschen, wenn man das Leben dieser Höchsten als Zügellosigkeit verstehen wollte. Im Gegenteil: das Leben nach der Höhe zu wird immer härter, die Kälte nimmt zu, die Verantwortlichkeit nimmt zu. Die Rechte, die ein solcher Mensch sich nimmt, stehen im Verhältnis zu den Pflichten, die er sich auferlegt. Das aber, was der Mensch der Macht und des Willens von sich verlangen kann, gibt allerdings den Maßstab ab auch für das, was er sich zugestehen darf. Solche Naturen sind darum doch der Gegensatz der Lasterhaften und Zügellosen — obwohl sie unter Umständen Dinge tun, derentwegen ein geringerer Mensch des Lasters und der Unmäßigkeit überführt wäre. Die Größe des Charakters besteht nicht darin, daß man keine Affekte besitzt; man hat sie vielmehr im furchtbarsten Grade, aber man führt sie am Zügel. Herrschaft über die Leidenschaften gilt es, nicht ihre Schwächung oder Ausrottung. Diese höheren Naturen sind Selbstherrscher; sie sind sich selber Gesetz, wie Aristoteles es von Alexander sagt.

Die früheren Kasten und Stände bestehen nicht mehr, zum Glück: so kann jetzt die Rangordnung der Individuen sich geltend machen. Diese Rangordnung ist eine Naturordnung. Es gibt höhere und niedere Naturen. Es gibt einen „solitären“ Typus und einen herdenhaften, und man darf den einen nicht nach dem andern abschätzen. Aus der Höhe betrachtet, sind beide notwendig; insgleichen ist ihr Antagonismus notwendig, und nichts ist mehr zu verbannen als jene Wünschbarkeit, es möchte sich etwas Drittes aus beiden entwickeln. Das ist so wenig wünschbar als die Annäherung und Aussöhnung der Geschlechter. Vielmehr gilt es das Typische beider fortzuentwickeln und die Kluft immer tiefer aufzureißen.

Dabei ist dem Mißverständnis entgegenzutreten, als ob das Wesentliche und Wertvolle der höheren Menschen etwa in ihrer Wir-

kung bestände, also in der Fähigkeit vor allem, Massen zu bewegen. So mißversteht und bekämpft Buckle den Satz, daß große Männer, einzelne Fürsten, Staatsmänner, Feldherren, Genies Hebel und Ursache aller großen Bewegungen seien. Nein, nicht in ihrer Wirkung liegt die höhere Natur des großen Menschen, sie liegt vielmehr eben im Anderssein, in der Unmittelbarkeit, in der Rangdistanz, nicht in irgendwelchen Wirkungen, und ob er auch den Erdboden erschütterte.

Worauf es ankommt, ist dies, daß die niederen Naturen für die höheren da sind. Die Kultur ist eine Pyramide, deren Grundlage die Mittelmäßigkeit im weitesten Sinne des Wortes bildet: das Handwerk, der Handel, der Ackerbau, die Wissenschaft, der größte Teil der Kunst, der ganze Inbegriff der Berufstätigkeit — was alles sich eben nur mit einem Mittelmaß im Können und Begehren verträgt. So ist diese Kulturpyramide nicht möglich ohne Sklaverei in irgendeiner Form. Der Zwang in irgendeinem Sinne ist die einzige und letzte Bedingung, unter der der willensschwächere Mensch, zumal das Weib, gedeiht. Die Spezialisierung der Menschheit ist eine Daseinsvoraussetzung für die Erzeugung des synthetischen, des summierenden, des rechtfertigenden Menschen. Jene ist das Untergestell, auf dem dieser seine höhere Form zu sein sich erfinden kann. Meine Gedanken, sagt Nietzsche, drehen sich nicht um den Grad von Freiheit, der dem einen oder anderen oder allen zu gönnen ist, sondern um den Grad von Macht, den einer oder der andere oder alle haben sollen, beziehungsweise darum, inwiefern eine Opferung von Freiheit, eine Versklavung selbst, zur Hervorbringung eines höheren Typus die Basis gibt.

Es besteht also keineswegs die Aufgabe der höheren Spezies, wie Comte oder Buckle wollen, in der Leitung der niederen, sondern, wie gesagt, die Niederen sind einfach als die Basis zu betrachten, auf der jene höhere Spezies ihrer eigenen Aufgabe lebt und auf der sie erst stehen kann. Nicht aber will Zarathustra einer Herde Hirt oder Hund sein. Diese höheren Menschen sind Herren und nicht Hirten. Der Hirt ist Mittel zur Erhaltung der Herde; der Herr aber ist der Zweck, weshalb die Herde da ist. Nietzsche vergleicht den Übermenschen mit den Epikurischen Göttern, die um die Menschen sich

gar nicht kümmern; ja nicht einmal vor dem Bilde des Schmarotzertums schreckt er zurück — des Schmarotzers, den Zarathustra im übrigen „die geringste Art alles Seienden“ nennt — um die unbekümmerte Seligkeit der Übermenschen zu malen. Die Gesellschaft, so heißt es einmal, ist der Unterbau und das Gerüst, an dem sich jene ausgesuchte Art Wesen zu ihrer höheren Aufgabe und überhaupt zu ihrer höheren Art des Seins emporzuheben vermag, vergleichbar jenen sehnsüchtigen Kletterpflanzen auf Java, welche mit ihren Armen einen Eichbaum so lange und so oft umklammern, bis sie endlich hoch über ihm, aber auf ihn gestützt, in freiem Lichte ihre Krone entfalten und ihr Glück zur Schau tragen können.

Man versteht hiernach, daß die Herde, die Gesellschaft, die Zivilisation dem Übermenschen feind ist, und der Kampf gegen ihn ist vom Standpunkt der Mittelmäßigkeit aus durchaus berechtigt. Jene großen Menschen sind gefährliche Zufälle, Ausnahmen, Gewitter, stark genug, um lang Gebautes und Gegründetes in Frage zu stellen. Sie, als Explosive, nicht nur unschädlich zu entladen, sondern womöglich ihrer Entladung vorzubeugen ist natürlich der Grundinstinkt aller zivilisierten Gesellschaft.

Und die Feindschaft der Mittelmäßigkeit ist nötig für die höheren Menschen selber. Um zur Höhe zu gelangen, ist nicht zuletzt — Leiden nötig. Auch Nietzsches Übermensch wird durch Leiden zur Vollkommenheit geführt. Leiden aller Art wünscht darum Zarathustra den Menschen, die ihn etwas angehen: Verlassenheit, Krankheit, Mißhandlung, Entwürdigung; er wünscht ihnen, daß die tiefe Verachtung, die Marter des Mißtrauens gegen sich, das Elend des Überwundenen ihnen nicht unbekannt bleibe. Ich habe kein Mitleid mit ihnen, weil ich ihnen das Einzige wünsche, was heute beweisen kann, ob einer Wert hat oder nicht: daß er standhält. Durch alles dies müssen die höheren Menschen sich selbst überwinden, müssen sie emporðringen zur Heiterkeit, zur Schönheit und Güte. Denn das ist ihre Aufgabe: das Glück, die Schönheit, die Güte auf Erden darzustellen. Nur die geistigsten Menschen haben die Erlaubnis zur Schönheit; nur bei ihnen ist Güte nicht Schwäche. So sind sie die ehrwürdigste Art Mensch. Sie herrschen nicht, weil sie wollen, sondern weil sie sind. Es steht ihnen nicht frei, die Zweiten zu sein.

Wie sollen wir uns des Näheren die Entstehung des Übermenschen denken? Wenn Nietzsche, wie wir oben hörten, sagt, es sei leicht zu begreifen, daß dort, wo eine Art an ihre Grenze und an ihren Übergang in eine höhere Art gelangt sei, das Ziel ihrer Entwicklung liege; wenn er den Menschen vorwirft, daß sie entgegen allen anderen Wesen bisher nichts über sich hinaus geschaffen haben; wenn er sagt: was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham, und eben das soll der Mensch für den Übermenschen sein — so legt das alles nahe, sich die Entstehung des Übermenschen nach der darwinistischen Entwicklungslehre vorzustellen. Dem stehen aber schroffe Ausführungen Nietzsches entgegen. Der letzte Nietzsche erblickt in der Entwicklung der Lebewesen keine Entwicklung zum Höheren; der Mensch als Gattung stellt ihm keinen Fortschritt im Vergleich zu irgendeinem anderen Tiere dar. Die gesamte Tier- und Pflanzenwelt entwickelt sich nicht vom Niederen zum Höheren, sondern alles zugleich und übereinander und durcheinander und gegeneinander: die reichsten und komplexesten Formen — denn mehr besagt ja der Ausdruck höherer Typus nicht — gehen vielmehr leichter zugrunde. Nur die niedrigsten halten eine scheinbare Unvergänglichkeit fest. Die ersten werden selten erreicht und halten sich mit Not oben; die anderen haben eine kompromittierende Fruchtbarkeit für sich. Auch in der Menschheit gehen unter wechselnder Gunst und Ungunst die höheren Typen, die Glücksfälle der Entwicklung, am leichtesten zugrunde. Sie sind jeder Art von Dekadenz ausgesetzt: sie sind extrem und damit selber schon Dekadents. Die kurze Dauer der Schönheit, des Genies, des Cäsar ist sui generis: dergleichen vererbt sich nicht. Der Typus vererbt sich; ein Typus ist nichts Extremes, kein Glücksfall... Das liegt an keinem besonderen Verhängnis und bösen Willen der Natur, sondern einfach am Begriff „höherer Typus": der höhere Typus stellt eine unvergleichlich höhere Komplexität, eine größere Summe koordinierter Elemente dar; damit wird auch die Disgregation wahrscheinlicher. Das Genie ist die sublimste Maschine, die es gibt — folglich die zerbrechlichste.

So sieht Nietzsche beim Überblick über die großen Schicksale des Menschen das Gegenteil vor Augen von dem, was Darwin und seine

Schule sieht oder sehen will: die Selektion zugunsten der Stärkeren, besser Weggekommenen, den Fortschritt der Gattung. Gerade das Gegenteil, meint er, greife sich mit Händen: das Durchstreichen der Glücksfälle, die Unnützlichkeit der höher geratenen Typen, das unvermeidliche Herrwerden der mittleren, selbst der unter-mittleren Typen. Woran liegt das? Es liegt daran, daß die Stärksten und Glücklichsten schwach sind, wenn sie organisierte Herdeninstinkte, wenn sie die Furchtsamkeit der Schwachen, die Überzahl gegen sich haben. So seltsam es darum klingt, sagt Nietzsche: man hat die Starken immer zu beweisen gegen die Schwachen; die Glücklichen gegen die Mißglückten; die Gesunden gegen die Verkommenen und erblich Belasteten. Überall sind die obenauf, die das Leben, den Wert des Lebens kompromittieren. Die Niederen sind durch ihre Menge, Klugheit, List im Übergewicht. Die Grausamkeit der Natur, von der so viel die Rede ist, findet Nietzsche darum an ganz anderer Stelle, als wo man sie nach der herrschenden Ansicht erblickt. Die Natur ist grausam gegen ihre Glückskinder, sie schont und schützt und liebt les humbles. Es gibt für das Genie keine Vorsehung. Für die gewöhnlichen, massenhaften Menschen und ihre Nöte gibt es so etwas. Die Verderbnis, das Zugrundegehen der höheren Menschen, der fremder gearteten Seelen ist die Regel; und es ist schrecklich, eine solche Regel immer vor Augen zu haben.

Liegen die Dinge aber so, wie soll er denn überhaupt entstehen, der Übermensch? Etwa bloß zum Erweise des Satzes unseres Philosophen, daß alles Große „trotzdem“ geschieht? Oder, wollen wir fragen: Wie kann denn Nietzsche überhaupt an den Übermenschen glauben, den Übermenschen verkündigen? Die Antwort kann nur lauten: weil er ohne diesen Glauben nicht leben kann; weil die Kleinheit des gegenwärtigen Menschen ihm am Herzen frißt; weil es ihm unerträglich ist, daß er den Menschen zertrümmert findet und zerstreut wie über ein Schlacht- und Schlächterfeld hin; daß er bloß Bruchstücke sieht und Gliedmaßen und krause Zufälle, aber keine Menschen; weil er nicht zu leben wüßte, wenn er nicht in der Hoffnung lebte, wenn er nicht den „Mythus der Zukunft“ dichten könnte! Er erblickt in der Verkündigung des Übermenschen den Sinn seines Lebens: folglich wird ihm der Übermensch zum

Sinn des Lebens überhaupt. Das ist ja nun aber auch gerade die Art der Großen, daß sie die Geschichte der Gesamtmenschheit als eigene Geschichte fühlen; daß ihr Ich sich zum Menschheitsich erweitert; daß umgekehrt die Menschheit sich gleichsam in ihnen konzentriert, so daß sie ein Abbild des gesamten Lebens überhaupt sind. Den Beweis erbringen freilich, ob es sich im einzelnen Falle um die Schau eines Propheten oder um die fixe Idee eines Wahnsinnigen handelt — kann erst die Zukunft.

Ist Nietzsche Prophet oder Wahnsinniger mit seiner Verkündigung des Übermenschen? Wir dürfen vielleicht folgendes sagen. Zunächst: Einigen Glauben können wir doch an die Natur haben. Hat sie bisher wenigstens hier und da einen Großen hervorgebracht, so wird es ihr voraussichtlich auch ferner hin und wieder gelingen. Der junge Nietzsche wenigstens glaubte so an sie: nur in der Freiheit der Wildnis, so meint er, erwächst der große Mensch und das große Werk. Der spätere Nietzsche aber sieht auch Züchtungsmöglichkeiten. Die Wissenschaft, sagt er, wird beitragen zur Entstehung des Übermenschen. Sie ist im Begriffe, die Sklaverei der Natur unter den Menschen herbeizuführen. Dann bekommt der Mensch Muße, sich selbst auszubilden. Dann werden eine Menge Tugenden überlebt sein, die bis jetzt Existenzbedingungen waren; eine Menge bis jetzt im Zaum gehaltener und verleumdeter Instinkte wird dann langsam und mit Vorsicht entfesselt werden können. Dann kann man, wenn die natürliche Zuchtwahl versagt, die künstliche in die Hand nehmen. Und hier steht der Überflieger durchaus auf Wirklichkeitsboden. Es kann keinem Zweifel unterliegen, sagt zum Beispiel von Gruber in seiner „Hygiene des Geschlechtslebens“, daß, wenn wir unter uns Menschen in ähnlicher sorgfältiger Weise Zuchtwahl trieben, wie bei Tieren und Pflanzen, binnen weniger Generationen Menschenstämme erzeugt werden könnten, die alles, was es bisher von Menschen gegeben hat, an Schönheit, Kraft und Tüchtigkeit weit hinter sich lassen würden.

So könnte also der „neue Adel“ geschaffen werden, das „auserwählte Volk“, von dem Zarathustra als der Vorbedingung des Übermenschen redet. Denn jede Erhöhung des Typus Mensch ist ja nach Nietzsche das Werk einer aristokratischen Gesellschaft. Ohne

das Pathos der Distanz, heißt es im „Jenseits“ — ich führte die Stelle schon einmal an —, wie es aus dem eingefleischten Unterschiede der Stände, aus dem beständigen Ausblick und Herabblick der herrschenden Kaste auf Untertänige und Werkzeuge und aus ihrer ebenso beständigen Übung im Gehorchen und Befehlen, Nieder- und Fernhalten erwächst, könnte auch jenes andere, geheimnisvollere Pathos gar nicht erwachsen, jenes Verlangen nach immer neuer Distanzerweiterung innerhalb der Seele selbst, die Herausbildung immer höherer, seltenerer, feinerer, weitgespannterer, umfänglicherer Zustände, kurz eben die Erhöhung des Typus Mensch, die fortgesetzte Selbstüberwindung des Menschen, um eine moralische Formel in einem übermoralischen Sinne zu nehmen. Freilich, fährt er fort: man darf sich über die Entstehungsgeschichte einer aristokratischen Gesellschaft (also der Voraussetzung jener Erhöhung des Typus Mensch —) keinen humanitären Täuschungen hingeben: die Wahrheit ist hart, sagen wir es uns ohne Schonung, wie bisher jede höhere Kultur auf Erden angefangen hat! Menschen mit einer noch natürlichen Natur, Barbaren in jedem furchtbaren Bestande des Wortes, Raubmenschen, noch im Besitze ungebrochener Willenskräfte und Machtbegierden, warfen sich auf schwächere, gesittetere, friedlichere, vielleicht handeltreibende oder viehzüchtende Rassen oder auf alte mürbe Kulturen, in denen eben die letzte Lebenskraft in glänzenden Feuerwerken von Geist und Verderbnis verflackerte. Die vornehme Kaste war von Anfang an immer die Barbaren-Kaste: ihr Übergewicht lag nicht vorerst in der physischen Kraft, sondern in der seelischen, — es waren die ganzeren Menschen, was auf jeder Stufe auch soviel mitbedeutet als die ganzeren Bestien — —

Das heißt also: Untergang des Abendlandes! Woher übrigens heute solche „Barbaren“ kommen sollen, sagt Nietzsche nicht. Einmal findet sich die Bemerkung, daß die großen Naturen unter den niedrigsten und gesellschaftlich preisgegebensten Elementen vielleicht am häufigsten gediehen. Ein andermal ist die Rede von kommenden internationalen Geschlechtsverbänden, welche sich die Aufgabe setzen, eine Herrenrasse heranzuzüchten. Jedenfalls: eine ungeheure, auf der härtesten Selbstgesetzgebung auferbaute Aristokratie muß kommen, in der dem Willen philosophischer Gewaltmenschen und

Künstlertyrannen Dauer über Jahrtausende gegeben wird; eine höhere Art Mensch, die sich, dank ihres Übergewichts an Willen, Wissen, Reichtum und Einfluß des demokratischen Europas als ihres gefügigen und beweglichsten Werkzeuges bedienen wird, um die Schicksale der Erde in die Hand zu bekommen, um am Menschen selbst als Künstler zu gestalten ...

So etwa Nietzsches Bild vom Übermenschen und seiner Entstehung. Wir sehen: Natur und Kunst, Wissenschaft, Politik und Religion — sie alle sind an diesem Bilde beteiligt, sie alle haben Züge zu ihm geliefert. Man kann freilich nicht sagen, daß so ein klares, scharfes, eindeutiges Bild entstanden sei. Aber es handelt sich um Zukünftiges; es handelt sich um ein Ideal, um Wunsch, Willen und Sehnsucht. Wer von dieser Sehnsucht nach einem neuen, stolzeren, herrlicheren Menschentum nichts empfindet oder nachempfindet, mag dies Bild belächeln oder belachen. Die Kraft, die hier tätig ist, ist letzten Endes doch die stärkste, die es gibt; es ist die Kraft, die in der religiösen Sprache Glaube heißt. Noch einmal, es ist der Mythus der Zukunft, der hier gedichtet wird; aber die mächtigsten Mythen unserer abendländischen Vergangenheit höre ich in ihm nachklingen: den Griechenmythus von Prometheus, dem Menschenbildner und Götterverächter, und den von Herakles, der durch Taten und Leiden zu den Göttern emporsteigt; und anderseits den christlichen Mythus von Jesus, der durch Leiden und Taten sich als den Gottmenschen bewährt. Griechentum und Christentum sollen zu einem Neuen, Höheren vereinigt werden; das „dritte Reich“ soll kommen; der dritte Mensch soll kommen, der der alt gewordenen Erde einen neuen Sinn gibt. Den ersten Menschen schufen die Griechen, die da sagten: Nichts ist gewaltiger als der Mensch; den zweiten schuf das Christentum, den Menschen- und Gottessohn; den dritten ahnt Nietzsche in seinem Übermenschen. In ihm erhebt sich aufs neue der Menschheitsdrang nach Überwindung eines alten, eng und klein gewordenen Ideals, nach Setzung eines neuen Zieles für die, die über das alte hinausgeflogen sind ...

Dritter Abschnitt: Die Ewige Wiederkunft.

Der Übermensch ist Nietzsches Lösung des menschlichen Problems, des Problems von Individualismus und Sozialismus; von Kultur und Zivilisation; von gut und böse. Er ist die Lösung dieser Probleme, sage ich; ich könnte auch umgekehrt sagen: er ist die Verschlingung, Zusammenballung, Verknotung dieser Probleme in ein einziges, gewaltiges Symbol. Noch mehr Zusammenballung, noch mehr Knoten liegt in dem dritten und letzten Gedanken der Lebenslehre, der uns nun noch zu beschäftigen hat, dem Gedanken der Ewigen Wiederkunft.

Das Weltgeschehen, lehrt Nietzsche, kehrt in ewigem Kreislauf bis ins Kleinste und Einzelnste immer wieder. Der Augenblick, wo ich hier an meinem Pulte stehe und die Feder eintauche und aufblickend draußen die Schneeflocken tanzen sehe und aus dem Kinderzimmer das Lachen meiner Buben höre, dieser Augenblick und mit ihm mein ganzes Leben und ebenso dein Leben, der du dies liest und das Leben aller Menschen, das Leben der Erde und aller Erden und Sonnen: das war schon unzählige Male da und wird unzählige Male wiederkommen in ewiger, völlig gleicher Wiederholung.

Was soll diese seltsame Lehre? Wie hängt sie mit Nietzsches übriger Philosophie zusammen? Wie begründet er sie?

Um mit dem letzten zu beginnen: Nietzsche hat eine doppelte Begründung für seine Wiederkunftslehre, eine theoretische und eine praktische. Die theoretische Begründung ist folgende: Das Wesen der Welt, sagt Nietzsche mit der Physik, ist Kraft. Kraft aber ist ihrem Begriffe nach etwas Endliches; eine unendliche Kraft ist ein Widerspruch in sich. Wo Kraft ist, da wird auch die Zahl Meisterin. Die Zahl der Lagenveränderungen, der Kombinationsmöglichkeiten dieser Kraft ist daher zwar ungeheuer groß und praktisch unermeßlich, aber doch jedenfalls bestimmt und nicht unendlich, und wäre diese Kraft auch noch so groß und noch so sparsam in der Veränderung. Dagegen ist nun die Zeit unendlich, ewig. Ist aber so die Zahl der Kraftlagen endlich, die Tätigkeit dagegen oder die Zeit, in der die Kraft wirkt, ewig, so muß jene Zahl immer

einmal wieder ablaufen, das heißt, es müssen gleiche Kraftlagen wiederkehren. Es hat also einmal einen Zustand gegeben gleich dem augenblicklichen. War aber dieser augenblickliche Zustand schon da, dann, dem Kausalzusammenhang zufolge, auch der, der ihn geboren, und wieder dessen Vorzustand und so weiter. Daraus ergibt sich, daß er auch schon ein zweites und drittes Mal da war; ebenso, daß er ein zweites und drittes Mal da sein wird und so unzählige Male vorwärts und rückwärts. Das heißt aber: es bewegt sich alles Werden in der Wiederholung einer bestimmten Zahl vollkommen gleicher Zustände.

Die Welt hat so keinen Anfang und kein Ende. Der Kreislauf ist nichts Gewordenes, ist Urgesetz, sowie die bestimmte Kraftmenge Urgesetz ist. Die Welt besteht: sie ist nichts, was wird, nichts was vergeht; oder vielmehr: sie wird, sie vergeht, aber sie hat nie angefangen zu werden und nie aufgehört zu vergehen; sie erhält sich in beidem, sie lebt von sich selber, ihre Exkremente sind ihre Nahrung. Die Welt der Kraft erleidet keine Verminderung, denn sonst wäre sie in der unendlichen Zeit schwach geworden und zugrunde gegangen; die Welt der Kräfte erleidet keinen Stillstand, sonst wäre er erreicht und die Uhr des Daseins abgelaufen. Die Welt der Kräfte kommt also nie in ein Gleichgewicht, sie hat nie einen Augenblick der Ruhe; ihre Kraft und ihre Bewegung sind gleich groß für jede Zeit.

Wollte man statt des Kreislaufs ein ewiges Neuwerden annehmen, so müßte man annehmen, daß die Kraft sich selber willkürlich vermehre, daß sie nicht nur die Absicht, sondern auch die Mittel habe, sich selber vor der Wiederholung zu hüten, die Rückkehr in eine alte Form zu verhindern, somit in jedem Augenblick jede Bewegung auf diese Vermeidung zu kontrollieren: dann hätte man aber wieder den alten Schöpferbegriff. Wollte man aber die Unfähigkeit annehmen, in die gleiche Lage zu geraten, so hieße das, daß die Kraftmenge nichts Festes sei und ebenso nicht die Eigenschaften der Kräfte. Es bleibt also keine Wahl: wer nicht an einen willkürlichen Gott glauben will, muß an den Kreislauf des Alls glauben. Der Satz vom Bestande der Energie fordert die ewige Wiederkehr.

Dies die theoretische Begründung der Lehre. Was aber, so wird der Leser ausrufen, soll ich denn anfangen mit dieser metaphysischen Mechanik und mechanischen Metaphysik? Diese Lehre, antwortet Nietzsche, gibt dir die Aufgabe, so zu leben, daß du wünschen mußt, wieder zu leben! Du wirst es jedenfalls. Darum frage dich bei allem, was du tun willst: Ist es so, daß ich es unzählige Male tun will? Nimm diesen Augenblick: er war schon einmal da und viele Male und wird ebenso wiederkehren. Mensch! Dein ganzes Leben wird wie eine Sanduhr immer wieder umgedreht werden und immer wieder ablaufen — eine große Minute Zeit dazwischen, bis alle Bedingungen, aus denen du geworden bist, im Kreislauf der Welt wieder zusammenkommen. Und dann findest du jeden Schmerz und jede Lust und jeden Freund und Feind und jede Hoffnung und jeden Irrtum und jeden Grashalm und jeden Sonnenblick wieder, den ganzen Zusammenhang aller Dinge. Dieser Ring, in dem du ein Korn bist, glänzt immer wieder.

Mit diesem Gedanken aber drücken wir das Abbild der Ewigkeit auf unser Leben: dies Leben dein ewiges Leben! Dieser Gedanke enthält mehr als alle Religionen, die das Leben als ein flüchtiges verachten und zu einem unbestimmten anderen Leben aufblicken lehrten. Nicht so wir: nicht nach fernen, unbekannten Seligkeiten und Segnungen und Begnadigungen gilt es auszuschauen, sondern so zu leben, daß wir nochmal leben wollen und in Ewigkeit so leben wollen. So tritt deine Aufgabe in jedem Augenblick an dich heran: dies Leben dein ewiges Leben!

Dieser Gedanke der ewigen Wiederkunft hat nach Nietzsche eine züchtende Kraft. Er nennt ihn den Hammer in der Hand der mächtigsten Menschen. An ihn vor allem denkt er, wenn er von der Aufgabe redet, am Menschen als Künstler zu gestalten. Die Frage nämlich bei allem, was du tun willst: Ist es so, daß ich es unzählige Male tun will? — diese Frage hat das größte Schwergewicht. Viel Kraft, die früher anderen Zielen zu Gebote stand, fordert jetzt dieser mächtigste Gedanke: so wirkt er umbildend und schafft neue Bewegungsgesetze der Kraft und darin beruht die Möglichkeit, die einzelnen Menschen in ihren Affekten neu zu bestimmen. Von dem Augenblick an, wo dieser Gedanke da ist, verändert sich

alle Farbe und es gibt eine neue Geschichte. Er teilt die Geschichte der Menschheit in zwei Teile. In jedem Ring des ganzen Daseins überhaupt gibt es jedesmal eine Stunde, wo erst ein, dann viele Male der mächtigste Gedanke auftaucht; es ist jedesmal für die Menschheit die Stunde des großen Mittags. Zarathustra ist für die Menschheit die Stunde des großen Mittags! Er ist der Mittel- und Wirbelpunkt aller Geschichte; in seiner Hand ruht das Schicksal der Jahrtausende; an der Lehre seines Mundes hängt das Schwergewicht der Ewigkeit. Aus diesem übermenschlichen Macht- und Glücksgefühl, das seinen einzigen vollwertigen Vergleichsfall in jenem Triumphatorruf des Christus hat: Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden; des Christus, der übrigens auch seine „Wiederkunft" versprach — aus der Tiefe eines solchen triumphierenden Glücks- und Machtgefühls heraus ist er geboren, der „abgründliche" Gedanke, als die denkbar höchste Formel für die Bejahung und ewige Verklärung des Lebens.

Und hier nun eben liegt die praktische Begründung der Lehre bei Nietzsche: in diesem triumphierenden Jasagen zum Leben, das seinerseits aus dem Bewußtsein quillt, mit dieser Lehre noch in einem umfassenderen Sinne als Christus der Angel- und Wirbelpunkt alles Weltgeschehens zu sein! Um dieses ungeheuren Glücksgefühles willen, das ihn der Augenblick der Konzeption dieses Gedankens erleben ließ: um dieses Augenblickes und dieses Glückes willen bejaht er nicht nur sein ganzes übriges Leben, sondern wünscht es in alle Ewigkeit immer wieder zu leben! Hier also liegt, wenn ich recht sehe, der letzte Entstehungsgrund dieser seltsamen Lehre; jene Theorie von Kraft und Zeit ist nur der nachträgliche Versuch, ihr auch einen wissenschaftlichen Unterbau zu geben.

Es fehlt übrigens nicht an Beispielen eines ähnlichen Glücksgefühls, das um der Seligkeit eines Augenblickes willen bereit wäre, das ganze übrige Leben mit allen seinen Leiden und Enttäuschungen noch einmal zu leben. Am Schluß der Lebensgeschichte Ludolf Ursleus des Jüngeren heißt es: Ich selber, Ludolf Ursleu, habe genug vom Leben..., nach menschlichen Ewigkeiten gelüstet es mich nicht. Und dennoch — wenn ich wieder einmal als kleiner Junge Hand in Hand mit Galate durch unseren Garten rennen könnte unserer

lachenden Mutter entgegen: würde ich nicht hundert Jahre voll Gram durchleben um dieses einen Augenblicks willen? — Eine andere Analogie bietet die heroische Natur — in Nietzsche sind beide vereinigt, die heroische und die idyllische — die voll und ganz zu ihren Taten sich bekennt, die restlos zu sich selber ja sagt, wie der grimme Hagen in dem Dahnschen Gedicht:

Und hätt ich zu beraten neu meine ganze Bahn,
Ich ließe meiner Taten nicht eine ungetan.
Und käm', der Welt Entzücken, ein zweiter Siegfried her:
Ich stieß ihm in den Rücken zum zweitenmal den Speer...

Und eine Aussage Dostojewskis sei noch angeführt. Dostojewski, der Epileptiker, erzählt, daß ihn vor seinen Anfällen jedesmal ein Gefühl des Glückes überkommen habe, so stark und süß, daß man für einige Sekunden dieser Seligkeit zehn Jahre seines Lebens, vielleicht sogar sein ganzes Leben hingeben könnte.

Das Erlebnis dieses Glücksgefühls also bildet den nicht zu übersehenden persönlichen Hintergrund der Nietzeschen Wiederkunftslehre. Eine solche ungeheuere Lehre freilich, zu deren Wesen diese übermenschliche Verzückung des Verkündigers gehört, muß dem gewöhnlichen Verstande als heller Wahnsinn erscheinen, und der Verkünder selber kann sie darum nur mit äußerster Zurückhaltung, mit immer wieder einsetzendem Zurückschaudern vortragen: daher das ängstliche Zögern und sich Sträuben im dritten „Zarathustra", ihn auszusprechen, den abgründlichen Gedanken; dies Zittern und Zagen, dies seinem Schicksal sich entziehen Wollen, das an die Propheten des Alten Testaments erinnert, die wohl zu entfliehen suchen, wenn die „Hand des Herrn" nach ihnen langt, wenn das große Muß an sie herantritt.

Es gibt allerdings auch noch andere Gründe, die Zarathustra nur mit Zögern seine Lehre aussprechen lassen. Wie, wenn alles wiederkehrt: kehrt dann nicht auch er wieder, der kleine Mensch, der Zarathustras Seele so müde macht, an dessen Anblick er so leidet, der „letzte Mensch", der ihm Ekel verursacht, wie wenn ihm eine Schlange in den Schlund kröche! Mit drei Gründen sucht Nietzsche diesen Ekel und Einwand zu überwinden. Zunächst ist jener Augenblick, wo der Gedanke zuerst in ihm aufstieg, von so ungeheuerem Gewicht, daß

er alles andere überwiegt. Unsterblich ist der Augenblick, wo ich die Wiederkunft zeugte, so lautet eine Notiz; um dieses Augenblickes willen ertrage ich die Wiederkunft. Sodann ist es die Aussicht auf den Übermenschen, die alle Bedenken niederschlägt. Aus der Idee des Übermenschen stammt ja überhaupt für Nietzsche die ganze Lehre, wie denn ihrer Verkündigung, im „Zarathustra", auch die des Übermenschen vorausgeht. Denn hier vor allem — und das ist das Dritte — setzt die züchtende Kraft des Wiederkunftsgedankens ein. Die Kleinen und Schwachen nämlich, meint Nietzsche, würden die Last dieses Gedankens nicht ertragen, sie würden an ihm zugrunde gehen und allmählich aussterben und nur die Starken übrig bleiben. Unter diesen aber würde dann ein Zustand möglich sein, an den keines Utopisten Gedanken heranreichte.

Aber gerade hier wird die Sache schwierig und Nietzsche selber empfindet diese Schwierigkeit. Die kleinen und niederen Seelen sollen den Gedanken der Wiederkunft nicht ertragen und an ihm zugrunde gehen: liegt es aber nicht vielmehr nahe, das Gegenteil anzunehmen, daß er gerade das Gesindel anlächeln, daß gerade der gemeinste Lebenstrieb zuerst seine Zustimmung zu ihm geben wird? Wenn einer alle Tage herrlich und in Freuden gelebt hat: was sollte er gegen den Gedanken der Wiederkunft haben? Die könnte ihm doch sicher besser passen als die Aussicht etwa auf die Hölle! Und anderseits kommt Nietzschen selber der Einwand: der Wiederkunftsgedanke würde eher erdrückend für die tieferen und feiner empfindenden Naturen sein, die an des Lebens Weh schwerer leiden als die oberflächlichen. Und schließlich sollen ja die Kleinen und Mittelmäßigen gar nicht aussterben, da sie vielmehr, wie wir im vorigen Kapitel hörten, als die Gegenspieler der höheren Naturen unentbehrlich sind und die Basis darstellen, auf der allein deren Götterleben sich erheben kann.

Aber diese ganze Frage, ob man den Wiederkunftsgedanken erträgt oder nicht; ob man die Wiederkunft wünscht oder nicht, ist ja müßig, wenn die Wiederkehr nun einmal naturgesetzlich feststünde. Aber auch hier erheben sich Bedenken, Bedenken also gegen die theoretische Begründung der Lehre. Jener Schluß Nietzsches allerdings, der von der Endlichkeit der Kraft und der Unendlichkeit der Zeit auf die Be-

stimmtheit der möglichen Kraftlagen schließt, ist als solcher schwerlich anzufechten, wenn auch Simmel zum Beispiel (in „Schopenhauer und Nietzsche") beweisen zu können meint, daß trotzdem immer neue Kombinationen möglich seien. Auch Nietzsche freilich selber hat es übrigens eine Zeit lang für ganz unerweislich gehalten, daß das Einzelne in gleicher Weise wiederkehre. Vielmehr spricht er einmal die Ansicht aus, daß zwar die Gesamtlage aller Kräfte immer wiederkehre, daß sich aber die Eigenschaften bis ins Kleinste hinein immer neu bildeten, so daß zwei verschiedene Gesamtlagen nichts Gleiches haben könnten. Die Schwierigkeit beginnt aber vor allem, wenn wir uns den Begriff der „Kraft" näher vorstellbar machen wollen. Der Nietzsche Begriff der endlichen Kraft rechnet mit einer Welt, die nichts Unendlich-Gegebenes, sondern als bestimmte Kraft einem bestimmten Raum eingelegt ist, einem Raum, der vom „Nichts" umschlossen sein soll wie von einer Grenze. Und hier liegt nun die Schwierigkeit. So wenig wir uns nämlich von einem unendlichen Raum eine Vorstellung machen können, ebensowenig können wir es von einem endlichen, an dessen Grenze das Nichts beginnt. Und dann ist mit dem Begriff der endlichen Kraft auch der des „All" gegeben, den Nietzsche doch, wie wir im Erkenntniskapitel hörten, ablehnt und bekämpft.

Eine andere ernste Schwierigkeit liegt im Verhältnis der Wiederkunftslehre zu der vom Übermenschen. Höherzüchtung und Wiederkehr, hat man gesagt, schließen einander aus. Der Einwand besteht in der Tat logisch durchaus zu Recht: Höherzüchtung ist ein progressus in infinitum, während die Wiederkehr eben ein finitum schafft. Praktisch genommen mildert sich allerdings dieser Widerspruch vielleicht um ein Bedeutendes. Zunächst: hat das Leben in diesem Äon den Weg zum Beispiel vom Affen zum Menschen zurückgelegt, warum soll es nicht auch den Weg vom Menschen zum Übermenschen zurücklegen, denn die Dauer eines Äons ist doch praktisch genommen unermeßlich! Weiter aber: was ist denn der eigentliche Sinn der Lehre vom Übermenschen? Will sie besagen, daß eines Tages eine neue Art und Überart des Menschen da ist? Daß im Weiterverlauf des biologischen Prozesses eine neue, organisch veränderte, Gattung Mensch sich entwickeln wird? Ist diese Lehre eine Dogmatik des

Historischen? Oder ist nicht vielmehr ihr Sinn vor allem dieser persönlichste und ethische: daß vor jedem von uns täglich und stündlich das Bild dessen stehen soll, was wir werden sollen, das Bild eines echteren, ganzeren, volleren, sieghafteren Menschentums; daß wir uns täglich zu diesem Bilde hin selbst überwinden müssen, etwa im Sinne des Goetheschen: Wer immer strebend sich bemüht — oder des Paulinischen: Nicht das ich's schon ergriffen hätte oder schon vollkommen wäre; ich jage ihm aber nach, ob ich's ergreifen möchte — oder, wenn diese Worte vielleicht Nietzsches Meinung nicht ganz treffen sollten — lehnt er doch gelegentlich alles innere „Ringen“ ab — eben in dem Nietzeschen Sinn, daß wir immer wieder tote Vergangenheiten von uns abschütteln und uns trächtig fühlen von neuen Zukünften; daß immer wieder neue Höhen und neue Fernen des Lebens, alle seine unausgetrunkenen Möglichkeiten lockend und berauschend sich vor uns auftun — so wie Zarathustra, nicht mehr sprechend, sondern „singend“, in verzückten Perioden immer aufs neue es auszudrücken sucht: Wenn ich ein Wahrsager bin und zwischen Vergangenem und Zukünftigem als schwere Wolke wandle — — wenn ich je frohlockend saß, wo alte Götter begraben liegen, weltsegnend, weltliebend neben den Denkmalen alter Weltverleumder — — wenn jene suchende Lust in mir ist, die nach Unentdecktem die Segel treibt, wenn das Grenzenlose um mich braust, weit hinaus Zeit und Raum mir glänzen — — wenn das mein A und O ist, daß alles Schwere leicht, aller Leib Tänzer, aller Geist Vogel werde — — wenn meine Vogelweisheit zu mir spricht: Siehe, es gibt kein Oben, kein Unten! Wirf dich umher, hinaus, zurück, du Leichter! Singe, sprich nicht mehr! O, wie sollte ich nicht nach der Ewigkeit brünstig sein und nach dem hochzeitlichen Ring der Ringe, dem Ring der Wiederkunft! — — —

Und doch, es bleibt in der Tat ein Rest, ein Rest von Widerspruch zwischen den beiden Lehren. Das „Grenzenlose“, ist es nicht in der Tat begrenzt, wenn die Weltenuhr einmal abläuft und der gleiche Stundengang aufs neue anhebt! Werden sie nicht doch einmal ausgetrunken, alle jene unausgetrunkenen Möglichkeiten, wenn das Rad des Seins eines Tages seinen Lauf vollendet hat und zu neuem, gleichem Laufe ansetzt? — Bleibt somit ein Widerspruch, den

wir nicht aufheben und leugnen können: möchten wir aber trotzdem die eine oder die andere der beiden Lehren missen? Ist nicht jede einzelne trotz aller Bedenken, die sie weckt, voll echtesten, fruchtbarsten Lebensgehaltes? Dürfen wir nicht gerade auch im Blick auf sie jenes tiefe Wort unseres Philosophen anführen, das da sagt: Man ist nur fruchtbar um den Preis, an Widersprüchen reich zu sein! Gilt nicht dieser Satz wie vom Denker, so auch von Welt und Leben selber? Beruht nicht der Reichtum und die Fülle des Lebens, sei es in der Natur, in der Geschichte, im Einzeldasein auf den Gegensätzen, die sie umspannen? Und weiter: gibt es nicht Antinomien der Vernunft? Hat wirklich die Logik das letzte Wort? Oder gilt sie nicht vielmehr, wie gerade Nietzsche gezeigt hat, nicht für die „wirkliche“, sondern für eine zurechtgemachte, eine „gefälschte“ Welt?...

Aber das sind vielleicht gefährliche Gedanken, und wir wollen die schweren Bedenken gegen die Wiederkunftslehre nicht verkennen. Es scheint uns darum eine sichere Stellung ihr gegenüber nicht möglich. Und auch Nietzsche selber, wie schon angedeutet, trägt sie nicht apodiktisch vor. Als er zuerst, bei den Pythagoräern, auf die Lehre stößt — der Gedanke vom Kreislauf des Weltgeschehens ist nämlich ein uralter: die Ägypter kennen ihn; die Pythagoräer, Heraklit, die Stoiker; nach Nietzsche gehört er sogar zur griechischen Mysterienlehre — wo Nietzsche, sage ich, zuerst von der Lehre spricht, im „Nutzen und Nachteil der Historie“, nennt er sie eine Art Astrologie. Und auch zuletzt noch verhehlt er seine Bedenken keineswegs. Vielleicht, so lautet eine Notiz, vielleicht ist sie nicht wahr? Mögen andere mit ihr ringen! Jedenfalls ist es nicht seine Absicht, eine solche Lehre wie eine plötzliche Religion zu lehren. Sie muß langsam einsickern, meint er; ganze Geschlechter müssen an ihr bauen und fruchtbar werden, damit sie ein großer Baum werde, der alle noch kommenden Menschen überschattet. Was sind die paar Jahrtausende, fügt er hinzu, in denen sich das Christentum erhalten hat! Für den mächtigsten Gedanken bedarf es vieler Jahrtausende. Lange, lange muß er klein und ohnmächtig sein...

Anderseits aber, scheint mir, braucht man auch die Großartigkeit und Bedeutsamkeit des Wiederkunftsgedankens nicht zu verkennen. Er ist theoretisch möglich, mindestens so gut wie jede andere meta-

physische Theorie; und praktisch ist er vollkommen verständlich als Ausfluß eines Seelenzustandes, für den wir keineswegs ohne jede Analogie sind. Und wenn wir ohne etwas wie Religion nicht auskommen — gibt es in der Tat eine erhabenere als diese, die da sagt: Dies Leben dein ewiges Leben! Der Augenblick selber voll Ewigkeitsgehalt! In welche Beleuchtung rückt nicht zum Beispiel durch diese Lehre das alte Mystikerwort: Wem Zeit ist wie Ewigkeit und Ewigkeit wie Zeit, der ist befreit von allem Streit! Und wer schließlich entzöge sich dem Imponierenden, das in der zusammengeballten Wucht dieser Lehre liegt, dieser Lehre, die einem der ältesten und kühnsten menschlichen Gedanken zu Gegenwartsleben verhilft; die um Mechanik und Mystik, um Physik und Ethik, Wissenschaft und Religion, Sein und Werden, Zeit und Ewigkeit einen allumfassenden Reif schlägt und alle diese Gegensätze miteinander zum ungeheuren Knoten einer einheitlichen Weltanschauung zusammenzuschließen sucht! Schon dieser Versuch ist groß, wenn überhaupt ein Gedanke groß ist. Es verlohnt sich in der Tat, mit ihm zu ringen.

Nach einem Alexander hatte einst der junge Nietzsche verlangt, einem Gegen-Alexander, der den gordischen Knoten der Kultur, die jetzt in unendlicher Zerstreuung auf unserem Leben liege, aufs neue schürze: die Lehre der Ewigen Wiederkunft ist der grandiose Versuch des letzten Nietzsche, diese Forderung seiner Jugend zu erfüllen [1]).

---

[1]) Eine überraschende Auslegung läßt Müller-Lyer, der bekannte Soziologe, in seiner sonst so vortrefflichen „Volksphilosophie“: Der Sinn des Lebens — der Wiederkunftslehre zuteil werden. Er meint, diese Lehre solle offenbar ein Trost sein, ein Ersatz nämlich für die ewige Seligkeit und die ewigen Höllenstrafen des Christentums: der Gute werde in alle Ewigkeit belohnt, der Schlechte in alle Ewigkeit bestraft. Wie kommt Müller-Lyer dazu, einen solchen Gedanken in Nietzsche hineinzutragen? Denn er ist in der Tat eine glatte Hineintragung und alles weniger als eine Auslegung, wie jeder sofort empfindet, der mit Nietzsches Sinnesart auch nur einigermaßen vertraut ist und zum Beispiel des Zarathustrakapitels von den Tugendhaften gedenkt: Leise erbebte und lachte mir heute mein Schild; das ist der Schönheit heiliges Lachen und Beben. Über euch, ihr Tugendhaften, lachte heute meine Schönheit. Und also kam ihre Stimme zu mir: Sie wollen noch — bezahlt sein! Ihr wollt noch bezahlt sein, ihr Tugendhaften! Wollt Lohn für Tugend und Himmel für Erde und Ewiges für euer Heute haben? Und nun zürnt ihr mir, daß ich lehre, es gibt keinen Lohn- und Zahlmeister? Und wahrlich, ich lehre nicht einmal, daß Tugend ihr eigener Lohn ist usw.

Es muß um des Ansehens Müller-Lyers willen gesagt werden, und die weitere Kritik, die er in dem genannten Werk am „Nietzscheanismus“ übt, bezeugt es: daß dieser sonst so gediegene Forscher überhaupt nur aus einer sehr oberflächlichen Kenntnis Nietzsches heraus urteilt. Den Willen zur Macht findet er in Hinsicht auf die

Dreizehntes Kapitel:
Umwertung aller Werte.

Die umfassendste Formel, mit der Nietzsche seine Lehre umschreibt, ist die von der Umwertung aller Werte. Wir wollen zum Schluß versuchen, an der Hand dieser Formel uns noch einmal die Grundzüge der Nietzeschen Lebensauffassung in ihrem organischen Zusammenhang zu vergegenwärtigen.

Als eine neue Lebenslehre bezeichneten wir im vorigen Kapitel Nietzsches Philosophie. Die Umwertung der Werte, die er vollzieht, können wir, daran anknüpfend, als Ersetzung der moralischen Wertungsweise durch die biologische bestimmen. Nicht mehr unter das Urteil gut und böse werden bei ihm die menschlichen Betätigungen gestellt, sondern sie werden unter die biologische Lupe genommen.

Lebewesen und vor allem die Menschen „nichtssagend" und hält ihm die sozialen Triebe entgegen: Güte, Hilfsbereitschaft, Mitleid, Geselligkeit, Mitteilung, Schamgefühl, Liebe — ohne zu sehen, was doch eigentlich nicht schwer zu sehen ist, daß alle diese Triebe nur Unter- und Spielarten des Willens zur Macht sind. Den Immoralismus glaubt er abtun zu können mit dem kräftigen Wörtlein: Immoralismus ist Unsinn, weil unmöglich — ohne sich die Mühe zu machen, zu untersuchen, was unter diesem Immoralismus eigentlich zu verstehen ist. Einzig in der natürlichen Zuchtwahl soll nach ihm Nietzsche das Mittel zur Verbesserung der menschlichen Rasse erblicken, während dies Mittel doch nur die künstliche Zuchtwahl sei — wobei er Nietzsches Meinung geradezu auf den Kopf stellt. Ergötzlich wirkt die Behauptung, Nietzsche sei mit seiner Überschätzung des Kampfes der deutschen Zeitströmung nach 1870 zum Opfer gefallen, wo dem „aufgeklärten Philister" der krasse Egoismus und die kulturwidrige Gewaltpolitik als die eigentliche Weisheit der überlegenen Geister gegolten habe. Ausgerechnet Nietzsche also soll dieser Zeitströmung zum Opfer gefallen sein, er, der sie als einer der ersten erkannt und bekämpft hat! Den Übermenschen versteht Müller-Lyer in sehr handgreiflichem Sinn als eine neue Gattung, eine organisch veränderte Menschenrasse, anstatt das Symbol, die „Idee" in ihm zu erkennen. Und hier fließt eine Hauptquelle des Müllerschen Mißverstehens: er kommt zwar zu dem Ergebnis, daß Nietzsche vor allem Dichter sei, unterläßt es aber, ihn nun auch dichterisch zu verstehen da, wo er dichterisch, das heißt symbolisch redet. Welch ein Zerrbild Nietzsches stellt zum Beispiel der folgende Satz dar: Nietzsche will den Übermenschen dadurch heranzüchten, daß er alle auf Tod und Leben miteinander kämpfen läßt; die Schwachen und Kranken werden dann umkommen und die Starken und Mutigen als Sieger allein übrigbleiben (!).

Nach alledem wird man die Keulenschläge, mit denen Müller-Lyer Nietzschen schließlich totschlägt („Nicht fortschrittlich ist Nietzsche, sondern tief rückschrittlich; kein Schöpfer neuer Werte, kein freier Geist, sondern ein in Atavismen erstickter Verstand; kein zukunftsfroher Vorwärtsbeweger, sondern ein Rückwärtsdränger") für nicht allzu tödlich zu halten brauchen.

Die menschlichen Meinungen, Handlungen, Zustände werden daraufhin geprüft, ob sie lebenschwächend oder -stärkend, lebenhemmend oder -erhöhend sind.

Die bisherige moralische Wertungsweise, die wesentlich den Geist des Christentums atmet, ist nach Nietzsche, alles in allem, eine lebensfeindliche. Das Mitleid, die Nächstenliebe, die Askese, die Arbeit, das soziale Leben, die Wissenschaft, die Philosophie, die Religion: sie alle tragen irgendwie den Stempel der Lebensverneinung an sich. Diese ganze vom Geiste des Christentums durchtränkte Sittlichkeit wurde bisher einfach als gegeben, als zu recht bestehend angenommen; man suchte sie höchstens auf verschiedene Weise zu begründen. Selbst für Kant steht das Prinzip dieser Sittenlehre einfach fest. Wer wollte, so fragt er, einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen und diese gleichsam zuerst bestimmen, gleich als ob vor ihm die Welt in dem, was Pflicht sei, unwissend oder in durchgängigem Irrtum gewesen wäre? Nun, was Kant ablehnt, Nietzsche unternimmt es, er führt in der Tat einen neuen Grundsatz der Sittlichkeit ein; er ist der Lehrer eines neuen Ideals; er stürzt das ganze Gebäude der bisherigen Sittlichkeit um und errichtet ein neues, auf den Quadern des Lebens selbst gegründetes: er ersetzt die Moral durch die Biologie. Was stärkt und erhöht das Leben? fragt er. Was macht es groß, reich, herrlich, stolz, tief? Was macht es so lebenswert, daß wir es ewig wiederholen möchten?

Aus dieser biologischen Fragestellung entspringt die Lehre von der Ewigen Niederkunft, die vom Übermenschen, vom Willen zur Macht. Von hier aus entrollt sich das ganze Problem der Dekadenz, das man in gewisser Weise als Nietzsches eigentliches Problem bezeichnen kann. Hier entspringen weiter jene Einzelfragen vom Nutzen und Nachteil der Historie fürs Leben, vom Wert der Erkenntnis und der Wissenschaft, vom menschlichen Wert des Gelehrten; von hier aus wird die Kunst untersucht und als ihre Aufgabe und letztes Wesen die Verklärung des Lebens hingestellt.

Wird somit die moralische Betrachtung durch die biologische ersetzt, so erhebt sich natürlich die Frage: welches ist der Maßstab dieser biologischen Wertung? Dieser Maßstab ist der ästhetische — in dem gleich näher zu bestimmenden Sinne. Das Gesunde, Starke, Mäch-

tige, Lebensvolle erregt unser Wohlgefallen, wenn anders wir selber nicht mißraten sind; es schmeichelt unseren Sinnen; es steigert unser Daseinsgefühl; es erhöht unsere Lebenslust; das aber bezeichnet den ästhetischen Zustand. Dieser ästhetische Zustand ist der Nietzschen vor allem eigentümliche: er ist der Mensch der inneren Sensationen, der „Gefühlsbetrachtung" des Daseins; er erfaßt die Dinge nicht bloß mit dem Verstande, er reagiert auf sie mit der gesamten Persönlichkeit, er erlebt sie. Aus dieser ästhetischen Betrachtung erklärt sich Nietzsches Stellungnahme einer zweiten Reihe von Problemen gegenüber: erklärt sich seine Ablehnung von Demokratie und Sozialismus, überhaupt alles dessen, was es mit der Masse zu tun hat — die Masse ist selten schön; erklärt sich weiter die Anklage wider den Staat, wider seine langweilige Gleichmacherei und seinen das Persönliche tötenden Formalismus, ganz abgesehen noch von der mit ihm gegebenen unvornehmen Jagd nach Stellen und Ehren. Anderseits erklärt sich aus der ästhetischen Betrachtung die Verherrlichung des Krieges als des ungeheuerlichsten menschlichen Schauspieles, das zudem noch den Willen zur Macht in flagranti offenbart. Es fällt weiter von der ästhetischen Wertschätzung her ein Licht auf Nietzsches Ablehnung der Frauenemanzipation, als welche das Weib nur zu häufig seiner Weiblichkeit und eigentlichen Schönheit entkleidet. Es fällt von ihr aus ein Licht auch auf Nietzsches Kritik der deutschen Kultur, deren Formlosigkeit den ästhetisch Empfindlichen verletzt. Auch das Glück des Erkennenden, das Nietzsche so wundervoll schildert, ist weniger ein Lob der Wissenschaft als vielmehr das Entzücken eines ästhetischen Zustandes. Vor allem aber steht die ästhetische Wertungsweise wieder im Gegensatz zur moralischen. Nur als ästhetisches Phänomen ist die Welt ewig gerechtfertigt, nicht als moralisches. Das Moralische mag in kleinen und Einzeldingen ein oft berechtigter und ausreichender Maßstab sein: an das Große und Ganze des Lebens gelegt, erweist sich dieser Maßstab als unzulänglich. Natur und Geschichte sind unmoralische Mächte; die Welt dient nicht der Verwirklichung ethischer Zwecke; nur als Schauspiel ist sie erträglich, als das wundervolle Schauspiel des Werdens und Vergehens, des Kämpfens, Siegens und Unterliegens, des ungeheuern Ringens aller Kräfte.

Die gewöhnliche Meinung ist geneigt, die ästhetische Wertung als eine oberflächliche, nur auf den Schein sich erstreckende anzusehen. In Wahrheit ist die ästhetische Kraft die tiefste und eigentlichste Kraft des Menschen. Αἴσθησις heißt Empfindung, und bestimmen wir nicht vor allem nach der Tiefe und Kraft der Empfindung den Wert eines Menschen? Die Empfindung, der Geschmack formt bewußt oder unbewußt des Menschen Anschauungen und leitet sein Handeln. Den Geschmack zu bilden, die Empfindung zu reinigen und zu vertiefen, ist darum die höchste Aufgabe aller Erziehung. So redet Schiller von der ästhetischen Erziehung des Menschengeschlechts. In ihr besteht Wesen und Aufgabe der Kultur, besteht zuletzt Wesen und Aufgabe auch der Religion, wenn anders wir mit diesem Begriff noch einen lebenskräftigen Inhalt verbinden sollen. Denn nur darum und um nichts anderes kann es sich ja in der Religion handeln: um unsere innerste Stimmung und Bestimmtheit; um die Art, wie wir auf die Dinge reagieren; um unseren seelischen Geschmack — wie denn zum Beispiel der junge Schleiermacher Religion definiert als „Geschmack am Unendlichen". Und was haben die großen Religiösen anders getan, als diesen ihren Geschmack am Unendlichen, das heißt eben ihre Wertung der Welt und der Dinge auszusprechen und für sie Stimmung zu machen! Damit aber traten sie ganz von selbst in Gegensatz zur bisherigen Stimmung und Wertung. So wurden und werden sie die Verkünder neuer Werte. Ihre Rede lautet: Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist — — — ich aber sage euch!

Auch Nietzsche ist ein Verkündiger neuer Werte. Da sitzt Zarathustra, alte zerbrochene Tafeln um sich her und neue halb beschriebene, und wartet, daß seine Stunde kommt; wartet, daß die Welt für den Sauerteig seines Geschmacks reif wird. Von Subjektivismus bei Nietzsche zu reden, ist dabei vollständig müßig. Alle Wertung ist subjektiv, ist persönlich. Es fragt sich nur, wie groß die Suggerierkraft dieser Persönlichkeit ist, wie weit sich ihr Geschmack als ansteckend erweist, wie weit sie sich als Weltkraft bewährt. Je umfänglicher die Seele ist, desto Mehr wird sie in ihre Kreise einbeziehen und Nietzsche fühlte wohl sein Ich zu einem Universal-Ich erweitert. Nicht das Erleben und Verstehen eines einzelnen bloß

spürt er in sich, sondern ein Menschheitsbewußtsein; die Geschichte der Menschheit insgesamt empfindet er als seine eigene Geschichte; die älteste Tierheit und Menschheit, so sagt er, die gesamte Urzeit und Vergangenheit alles empfindenden Seins fühle er in sich fortdichten, forthassen, fortleben, fortschließen — weshalb Müller-Lyer ihn „einen in Atavismen erstickten Verstand" nennt! In Wahrheit aber tritt er damit in die Reihe der großen religiosi. Und auch in formaler Hinsicht steht er auf ihrer Linie, in der Art nämlich, wie die neue Wertung sich bei ihm ausspricht: spontan, unfreiwillig, mit absoluter Sicherheit, „inspiriert" — hier stehe ich, ich kann nicht anders...

All das macht Nietzschen zu mehr als einem Philosophen. Er ist auch Philosoph. Wenn Kant die Grenzen der Erkenntnis abgesteckt hat, so hat Nietzsche ihren Ursprung bloßgelegt. Wenn Hegel mit dem Entwicklungsgedanken die Geschichte erleuchtet, so erhellt Nietzsche mit ihm die Vorgeschichte des Geistes: die Entstehung der Moral, die Entstehung des Denkens und Erkennens überhaupt. Das ist eine philosophische Leistung ersten Ranges. Und doch liegt der Schwerpunkt der Wirkung Nietzsches nicht im Philosophischen, sondern eben im Religiösen. Die Umwertung der Werte ist eine religiöse Tat. Frau Andreas-Salomé hat recht, wenn sie in ihrem Buche sagt, eine rechte Nietzschestudie müsse eine religionspsychologische Studie sein. Wie wir denn in unserer Darstellung immer wieder die religiöse Paralelle ziehen mußten. Auch der Übermensch ist ein religiöses Symbol: weil die alten Götter tot sind, kann nun der Übermensch leben. Dieser Übermensch, der der Erde ihren Sinn und ihr Ziel gibt, ist von gleichem Stamme wie der Messias der Juden, wie der Gottes- und Menschensohn, wie das „Gotteskind" des Christentums. Man hat neuerdings das Wort Übermensch in altchristlichen Texten aufgezeigt: bei Montanus, einem Sektenhaupt des zweiten Jahrhunderts, findet sich ὁ ὑπὲρ ἄνθρωπον im Sinne von „der Gerechte", mit Prädikaten, die ihn zuweilen auf eine Stufe mit Gott stellen. Bei Dionysius Areopagita (etwa 6. Jahrhundert) wird das Wort auf Christus angewandt.

Auch Nietzsche ist, wir sagten es schon einmal, nicht nur der Antichrist, sondern ebenso das Gegenstück des Christus. Diese ge-

heime Verwandtschaft mit dem Christentum, dies von gleichem Stamme mit ihm Sein als Religion macht Nietzsches Kritik des Christentums so bedeutungsvoll: hier redet ein „Kenner“, und seine Kritik stammt darum nicht aus bloßer Verneinung, sondern aus einer tiefen Bejahung. Und auch dem kann man zustimmen, wenn Frau Andreas-Salomé bemerkt: es sei das Tragische in Nietzsches Leben gewesen, des Gottes zu bedürfen und dennoch den Gott leugnen zu müssen. Nur darf man dabei nicht übersehen, daß der Gott, dessen Nietzsche bedurfte, nur ein selbstgeschaffener Gott sein konnte. Dieser selbstgeschaffene Gott aber — Dionysos ist sein Name — ist nichts anderes als ein Symbol des Lebens selber, des Lebens mit all seiner Fülle und Macht, all seinen tiefen Schaudern und höchsten Entzückungen, all seinem lustvollen Werden und bitteren Vergehen. Er ist das Symbol einer natürlichen, einer heidnischen Religion, die im Grunde viel religiöser, das heißt ehrfürchtiger ist als das Christentum, weil der Gott, der hier angebetet wird, eben das Leben selber ist.

Nietzsche gesteht sich übrigens seine religiöse Art nur halb und gleichsam widerwillig ein. Er sagt wohl, die gottbildende Kraft sei immer zur Unzeit in ihm tätig gewesen. Er weist die Rolle des Propheten zurück. Er läßt seinen Sarkasmus an den Religionsstiftern aus, „diesen Zwittern von Heiligkeit und Willen zur Macht“. Aber er erhebt den Anspruch, der Menschheit mit dem „Zarathustra“ das tiefste Buch gegeben zu haben, und er widerspricht nicht, wenn Freund Gasts begeisterte Verehrung auf seine Frage, wohin dies Buch wohl gehöre, die Antwort gibt: der Zarathustra gehört unter die heiligen Schriften! Und so nennt er sich selber einen „verkappten Heiligen“, in der Überschrift jenes Verschens:

Daß dein Glück dich nicht bedrücke,
legst du um dich Teufelstücke,
Teufelswitz und Teufelskleid.
Doch umsonst: aus deinem Blicke
bricht hervor die Heiligkeit.

Er redet von der Zurückgewinnung der Religion — so lautet eine Kapitelüberschrift in einem Buchplan aus dem Jahre 1882, und eine andere Überschrift heißt: Die Religionsstifter als Versuche neuer allgemeiner Wertsetzungen. Und den alten Papst läßt er zu Zarathustra

sprechen: Du bist frömmer als du glaubst, o Zarathustra, mit deinem Unglauben! Irgendein Gott in dir betörte dich zu deiner Gottlosigkeit. Ist es nicht deine Frömmigkeit selber, die dich nicht mehr an einen Gott glauben läßt?... Du hast Augen und Hand und Mund, die sind zum Segnen vorbestimmt seit Ewigkeit. Man segnet nicht mit der Hand allein. In deiner Nähe, ob du schon der Gottloseste sein willst, wittere ich einen heimlichen Weh- und Wohlgeruch wie von langen Segnungen — mir wird wohl und wehe dabei. Laß mich dein Gast sein, o Zarathustra, für einen Augenblick!

Laden auch wir uns noch einmal bei ihm zu Gaste, um zu sehen, was es mit der Frömmigkeit dieses Gottlosen und der Gottlosigkeit dieses Frommen für eine Bewandtnis hat.

Worte der Verneinung tönen uns zunächst entgegen. Wir sind auf sie gefaßt; wir haben sie im Laufe unserer Untersuchung zur Genüge kennen gelernt. Ekel und Verachtung empfindet Zarathustra vor allem, was der Mensch von heute für groß und ehrwürdig hält, Ekel und Verachtung vor diesem Menschen selber. Und nicht nur das auf den ersten Blick Verächtliche am Menschen lehnt er ab, sondern er fragt, ob nicht selbst im Höchsten und Besten und in allem, worauf der bisherige Mensch stolz war, ob nicht an diesem Stolze selber und der harmlosen oberflächlichen Zuversichtlichkeit seiner Wertschätzungen etwas zu verachten bleibt. Aber wir erkennen leicht, woher diese große Verachtung stammt. Sie stammt aus der Sehnsucht nach dem Vollkommenen; aus der Sehnsucht vor allem nach dem vollkommenen Menschen. Denn die Menschen von heute — Zarathustra wandelt unter ihnen wie unter Bruchstücken und Gliedmaßen von Menschen. Das ist seinem Auge das Fürchterliche, daß er die Menschen zertrümmert findet und zerstreut wie über ein Schlacht- und Schlächterfeld hin. Heute wie ehemals immer das Gleiche: Bruchstücke und Gliedmaßen und krause Zufälle — aber keine Menschen. Und das ist die Sehnsucht und das Gebet dieses Verächters und Gottlosen: Von Zeit zu Zeit gönnt mir — gesetzt daß es himmlische Gönnerinnen gibt jenseits von gut und böse — einen Blick gönnt mir auf etwas Vollkommenes, zu Ende Geratenes, Glückliches, Mächtiges, Triumphierendes, an dem es noch etwas zu fürchten gibt! Auf einen Menschen, der d e n Menschen rechtfertigt;

auf einen ausgleichenden und erlösenden Glücksfall des Menschen, um dessentwillen man den Glauben an den Menschen festhalten darf!

Wo gibt es diese vollkommenen Menschen? Sind es die „höheren Menschen" von heute, wie sie Zarathustra, fast mit Einschluß seiner selbst, beschreibt; die Menschen der großen Hoffnung, der großen Sehnsucht, des großen Ekels, des großen Überdrusses, der Überrest Gottes unter den Menschen? Nein, nein, so hören wir, und dreimal nein: auf andere wartet Zarathustra in seinen Bergen, auf Höhere, Stärkere, Sieghaftere, Wohlgemutere, auf solche, die rechtwinklig gebaut sind an Leib und Seele. Lachende Löwen müssen kommen! Welches nämlich war bisher auf Erden die größte Sünde? War es nicht das Wort dessen, der sprach: Wehe euch, die ihr hier lachet! Ach, er liebte nicht genug, sonst hätte er auch sie noch geliebt, die Lachenden. Mag immer derer, die da weinen, das Himmelreich sein: wir wollen gar nicht ins Himmelreich — Männer sind wir, so wollen wir das Erdenreich!

Darum dieses Predigers Mahnung: Habt mir die Erde lieb, o meine Brüder! Einen neuen Stolz lehrte mich mein Ich und lehre ich die Menschen: nicht mehr den Kopf in den Sand der himmlischen Dinge zu stecken, sondern frei ihn zu tragen, einen Erdenkopf, der der Erde Sinn schafft! Und je mehr es lernt, mein redliches Ich, um so mehr findet es Worte und Ehren für Leib und Erde. Einst warf auch Zarathustra seinen Wahn jenseits des Menschen gleich allen Hinterweltlern: eines leidenden und zerquälten Gottes Werk schien ihm da die Welt. Aber Leiden wars und Unvermögen — sie schaffen alle Hinterwelten! Glaubt es mir, meine Brüder: der Leib war es, der am Leibe verzweifelte; der tastete mit den Fingern des betörten Geistes an die letzten Wände. Der Leib war's, der an der Erde verzweifelte: Kranke und Absterbende waren es, die verachteten Leib und Erde und erfanden das himmlische Nichts und die erlösenden Blutstropfen und horchten auf die Prediger des Todes. Aber höret, meine Brüder, auf die Stimme des gesunden Leibes; es ist eine redlichere und reinlichere Stimme, als die der Prediger des Todes. Redlicher redet und reinlicher der gesunde Leib, der vollkommene und rechtwinklige — und er redet vom Sinn der Erde.

Was ist das Wesentliche an einem wohlgeratenen und ganzen Menschen? Die Kraft und Macht der Sinne ist es. Das prachtvolle Tier muß zuerst gegeben sein — was liegt sonst an aller Vermenschlichung! Wir wollen unsere Sinne festhalten und den Glauben an sie. Dann wird es dahin kommen, daß bei wohlgeratenen und vollkommenen Menschen zuletzt die allersinnlichsten Verrichtungen von einem Gleichnisrausch der höchsten Geistigkeit verklärt werden: sie empfinden an sich eine Art Vergöttlichung des Leibes und sind am entferntesten von der Asketenphilosophie des Satzes: Gott ist Geist — denn der reine Geist ist die reine Lüge.

Der vollkommene Leib, ohne den es keine vollkommene Seele gibt, der ist der Sinn der Erde. Die Erde selbst ist der Erde Sinn, nicht etwas über ihr oder hinter ihr; nicht ein Himmel, nicht ein Jenseits, nicht eine vom Diesseits gelöste Ewigkeit. Hier auf Erden vielmehr sind wir mitten in der Ewigkeit; ewig kehrt das Erdendasein wieder. Diese irdische Ewigkeit gilt es zu bejahen und zu lieben. Zum Rhythmus aber dieser Ewigkeit gehört das Leben und der Tod; gehören Lust und Schmerz; gehört die Wollust der Zeugung und die Qual der Gebärerin. Dieser Wille zum Leben, der beides bejaht, Lust und Qual, hat nach Nietzsche seine höchste Symbolik in den griechischen Dionysien gefunden. Was verbürgte sich der Hellene mit diesen Mysterien? fragt er und antwortet: Das ewige Leben, die ewige Wiederkehr des Lebens; die Zukunft in der Vergangenheit verheißen und geweiht; das triumphierende Ja zum Leben über Tod und Wandel hinaus; das wahre Leben als das Gesamtfortleben durch die Zeugung, durch die Mysterien der Geschlechtlichkeit ... In der Mysterienlehre ist der Schmerz heilig gesprochen; die „Wehen der Gebärerin“ heiligen den Schmerz überhaupt; alles Werden und Wachsen, alles Zukunftverbürgende bedingt den Schmerz. Damit es die ewige Lust des Schaffens gibt, damit der Wille zum Leben sich ewig selbst bejaht, muß es auch ewig die Qual der Gebärerin geben. Dies alles, fügt Nietzsche hinzu, bedeutet das Wort Dionysos: ich kenne keine höhere Symbolik als diese griechische Symbolik, die der Dionysien. In ihr ist der tiefste Instinkt des Lebens, der zur Zukunft des Lebens, zur Ewigkeit des Lebens religiös empfunden, — der Weg selbst zum Leben, die

Zeugung, als der heilige Weg... Erst das Christentum, mit seinem Ressentiment gegen das Leben auf dem Grunde, hat aus der Geschlechtlichkeit etwas Unreines gemacht: es warf Kot auf den Anfang, auf die Voraussetzung unseres Lebens.

Aber hat nicht auch das Christentum wenigstens Schmerz und Leid geheiligt? Gehört nicht auch nach ihm das Leiden zum wahren Leben? Es scheint so. Aber in Wahrheit ist doch nach dem Christentum das Leid nur etwas Negatives; nur um der zukünftigen Herrlichkeit willen bejaht der Christ die Leiden der Zeit. Für Nietzsche aber, der kein anderes Leben kennt als dieses irdische, ist das Leid ein wesentlicher Bestandteil des vollkommenen Lebens. Er unterscheidet einen christlichen und einen tragischen Sinn des Leidens. Im ersten Fall soll das Leiden der Weg sein, einen Heiligen zu machen; im anderen Falle gilt das Sein als heilig genug, um ein Ungeheueres von Leid zu rechtfertigen. Der tragische Mensch bejaht noch das herbste Leiden: er ist stark, voll, vergöttlichend genug dazu. Der Christ dagegen verneint noch das glücklichste Los auf Erden: er ist schwach, arm, enterbt genug, um in jeder Form noch am Leben zu leiden. Christus am Kreuz ist das Symbol des unschuldig Leidenden: das Leiden also ist ein Einwand gegen das Leben, eine Formel seiner Verurteilung. Nach Nietzsche aber bedingt das Leben selbst, seine ewige Fruchtbarkeit und Wiederkehr — die Qual, die Zerstörung, den Willen zur Vernichtung. Er lebt in dem Einheitsgefühl der Notwendigkeit des Schaffens und Vernichtens; in der großen pantheistischen Mitfreudigkeit und Mitleidigkeit, die auch die furchtbarsten und fragwürdigsten Eigenschaften des Lebens gut heißt und heiligt. Er fühlt sich unbedingt eins mit allem Geschehen; er bejaht freudig die Notwendigkeit und wird frei durch diese Bejahung. Ein solch frei gewordener Geist, heißt es an einer Stelle über Goethe, steht mit einem freudigen und vertrauenden Fatalismus mitten im All, im Glauben, daß nur das Einzelne verwerflich ist, daß im ganzen aber sich alles erlöst und bejaht. Amor fati ist bekanntlich Nietzsches Formel für diesen Glauben. Dieser amor fati ist etwas anderes als christliche Ergebung. Der Christ, um es noch einmal zu sagen, nimmt das Leiden sozusagen nur in den Kauf, er bejaht es unter der Be-

dingung der ewigen Seligkeit. Für Nietzsche dagegen ist es ein Mittel, ein Hauptmittel, das Erdenleben selber zu vertiefen und zu erhöhen, ihm mit einem Worte Größe abzugewinnen.

Wir können diese verschiedene Stellung dem Leid gegenüber auch so ausdrücken, daß wir sagen: das Christentum steht dem Leid passiv gegenüber, Nietzsche dagegen aktiv. Und das ist nun überhaupt ein weiterer tiefer Unterschied dieser beiden „Religionen", der christlichen und der Nietzscheschen: nicht bloß eine Religion des Diesseits steht hier der des Jenseits gegenüber, sondern eben zuhöchst eine aktive Religion der passiven, eine Religion der Bejahung der der Verneinung. Die christliche Religion mit ihrer Verheißung der Seligkeit baut sich auf einem Bedürfnis des Menschen auf: der Mensch empfängt hier etwas, es wird ihm etwas geschenkt. Die Religion Nietzsches ihrerseits lehrt ein Geben, Schaffen und Schenken des Menschen selber. Die Leistung ist es, die hier das Leben rechtfertigt. Denn so ist es die Art edler Seelen: sie wollen nichts umsonst haben, am wenigsten das Leben. Sie sinnen immer darüber nach, was sie am besten dagegen geben; was ihnen das Leben verspricht, das wollen sie dem Leben halten; ihre Tugend ist schenkende Tugend. Was wollen sie schenken? Nicht hier etwas und da etwas, sondern sich selbst wollen sie verschenken und zum Opfer bringen. Und weil sie ein großes und würdiges Opfer bringen wollen, so trachtet ihre Seele unersättlich nach Schätzen und Kleinodien und nimmt den Schein des Eigennutzes auf sich. Aber in diesem Eigennutz ist der Schwangeren Vorsicht und Vorsehung: das, was niemand noch mit Augen sah, die Frucht, die schirmt und schützt und nährt ihre ganze Liebe. Man ist nur für das eigene Kind schwanger. Wo eure ganze Liebe ist, bei eurem Kinde, da ist auch eure ganze Tugend! Diese Tugendhaften handeln nicht für den Nächsten, aber sie schaffen für ihn. Ihr Werk, ihr Wille: das ist ihr Nächster. Auf Weniges, Langes und Fernes geht Zarathustras Sinn und Sehnsucht: was geht ihn euer kleines, vieles, kurzes Elend an! Fernstenliebe an Stelle der Nächstenliebe ist seine Losung. Das „Für den Nächsten" ist die Tugend der kleinen Leute. Da heißt es: Gleich um Gleich und Hand wäscht Hand. Sie haben nicht Recht noch Kraft zum großen Eigennutz.

Sie kennen bloß viele kleine Handlungen des Mitleides. Zarathustra aber verlangt ein ganzes Opfer. Ein See ist in ihm, ein einsiedlerischer, selbstgenügsamer: aber sein Strom der Liebe reißt ihn mit sich hinab — zum Meere.

Nicht beten lehrt darum Zarathustra die Menschen, sondern segnen. Ein Segnender will er sein und ein Jasager und dazu rang er lange und war ein Ringer, daß er einst die Hände frei bekäme zum Segnen. Ein Ringen mit sich selber und ein Opfer war sein Leben. Er mußte vorübergehen und verachten, wo er gern lieben wollte; er mußte hart sein und ohne Mitleid; er mußte Krieg führen gegen das, was bisher den Menschen das Heiligste war; den alten Gott mußte er töten und die alten Tafeln der Werte zerschlagen. Ein Erdbeben ward er so für viele und ein Strom, der Menschen verschlingt; als ein Böser und ein Versucher mußte er erscheinen und es erleben, wie noch die höchsten Menschen von heute seinen Übermenschen Teufel hießen.

So gab er die Gegenwart hin für die Zukunft; er schritt den harten Weg der Entsagung und des Opfers. Wer ein Erstling sein will, wird immer geopfert. Nun aber ist er ein Erstling, der Anfang eines neuen Menschentums. Ihm gilt seine Liebe, dem neuen Menschen, der noch ferne ist, der der Erde ihren Sinn geben soll. Denn der Erde will Zarathustra sich opfern und nicht liebt er die, die erst hinter den Sternen einen Grund suchen, unterzugehen und Opfer zu sein. Das Christentum sucht einen Grund des Opfers hinter den Sternen — das Christentum, wenn auch vielleicht nicht Jesus. Jesus lebte und litt, um ein Vorbild zu geben, daß wir sollten nachfolgen seinen Fußtapfen. Aber das Christentum machte aus seinem Opfer einen Glaubenssatz und lehrte, daß durch e i n Opfer in Ewigkeit vollendet würden, die geheiligt werden. So wurde die Lehre vom Opfer zum Ruhekissen. Nietzsche deckt das Opfer wieder auf als die Tat jedes wertvollen Lebens.

Auch Nietzsches Religion ist schließlich eine Erlösungsreligion, aber nicht für die geistig passiven, sondern für die geistig aktiven Menschen, deren Erlösung darin besteht, daß sie selber erlösende Menschen werden. Für Nietzsche jedenfalls ist dies die religiöse Formel, unter die er gehört: er ist ein erlösender Mensch. In diesem

Sinne fühlt er sich mit den Priestern verwandt — nicht den herrsch- und rachsüchtigen, wie er sie für gewöhnlich beschreibt, sondern denen, die sich bereit machen und bereit halten zum Opfer. Auch für den seelischen Unrat, so hören wir, in der mittleren Zeit, bedarf es der Abzugsgräben und der reinigenden, reinlichen Gewässer drinnen; es bedarf rascher Ströme der Liebe und starker, demütiger, reiner Menschen, die zu einem solchen Dienst der nicht-öffentlichen Gesundheitspflege sich bereit halten und opfern — denn es ist ein Opfer, und ein Priester ist und bleibt ein Menschenopfer. In diesem Sinne rechnet Zarathustra sich zu den Priestern und will sein Blut noch im ihrigen geehrt wissen. Und Zarathustra selber ist das Sinnbild dieses erlösenden Menschen, der, nach Nietzsche, kommen muß; den er beschreibt als den Menschen der großen Liebe und Verachtung, der, um ein neues Heiligtum aufzurichten, ein altes zerbrechen muß; als den schöpferischen Geist, den seine drängende Kraft aus allem Abseits und Jenseits immer wieder hinwegtreibt; dessen Einsamkeit vom Volke mißverstanden wird, als ob sie eine Flucht vor der Wirklichkeit sei, während sie nur seine Versenkung, Vergrabung, Vertiefung in die Wirklichkeit ist, damit er einst, wenn er wieder ans Licht kommt, die Erlösung dieser Wirklichkeit heimbringe: ihre Erlösung von dem Fluche, den das bisherige Ideal auf sie gelegt hat.

Kein Zweifel, daß für viele heute Nietzsche selber schon dieser erlösende Mensch ist, er, der Umwerter aller Werte; der Vernichter von gut und böse, der die Unschuld des Werdens lehrt; der Mörder Gottes um der Wahrhaftigkeit und Würde des Menschen willen; der Verächter des Christentums um der Kraft und Größe des Lebens willen; der uns die Erde lieben lehrt statt eines erträumten Himmels und den Leib statt einer eingebildeten Seele; der aus Betenden uns zu Segnenden macht: er gibt dem Leben einen neuen Sinn und Inhalt; er weckt in uns alle Instinkte der Tapferkeit und Größe, der Reinheit und Güte; in seiner Nähe wittern wir in der Tat einen heimlichen Wehe- und Wohlgeruch wie von langen Segnungen und wir bekennen mit dem alten Papst: Nirgends auf Erden wird uns heute wohler als bei dir, o Zarathustra.

Personenverzeichnis.

Tu 11 1 [illegible]
Thu 13 - M[illegible] 9
M 17
Thu 20 9 [illegible]
9 [illegible]



